

Biblioteca Storica

Michel Vovelle



La morte
e l'Occidente



Editori Laterza

«L'ultimo atto è cruento, per quanto bella sia stata la commedia in tutto il resto: alla fine, ci gettano un po' di terra sulla testa, ed è finita per sempre ». Così Pascal. Il senso complessivo e il finale di questa commedia cambiano però nel tempo, perché la morte non costituisce un semplice e immutabile evento naturale. Ha una storia, che Michel Vovelle ci racconta in maniera rigorosa e affascinante, intrecciando i dati demografici alle indagini sulla mentalità, il folclore alla religione, le gioie e le speranze della vita alle arti del morire.

Sfilano così nel libro le varie forme di immaginare e affrontare l'inevitabile: dalle danze macabre medioevali al gusto del barocco nel sottolineare la caducità dell'esistenza; dalla progressiva scristianizzazione della morte alla connessa perdita di importanza del paradiso e dell'inferno; dall'esilio dei morti nei cimiteri suburbani alla commercializzazione del 'caro estinto'; dalle brevi aspettative di vita all'attuale allungamento della vecchiaia; dall'agonia in pubblico alla 'solitudine del morente'; dalla rimozione della morte all'attenzione che di recente si dedica ad essa, a causa dell'incertezza del futuro, tutti questi temi vengono qui magistralmente trattati.

Remo Bodei

Ocr, editing e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



Biblioteca Storica Laterza

Titolo dell'edizione francese
La mort et l'Occident de 1300 à nos jours

© 2000, Gius. Laterza & Figli
© Gallimard (Paris) per la Postfazione

Edizione italiana abbreviata a cura
di Giovanni Ferrara degli Uberti

Questa versione italiana è stata condotta sull'edizione francese,
con alcuni tagli operati dal traduttore e approvati dall'Autore.

Traduzione della Postfazione
di Carla Patanè

In «Storia e Società»
Prima edizione 1986

Nella «Biblioteca Universale Laterza»
Prima edizione 1993

Nella «Biblioteca Storica Laterza»
Prima edizione, con l'aggiunta di una Postfazione, 2000
Seconda edizione 2009

Michel Vovelle

La morte e l'Occidente

Dal 1300 ai giorni nostri

Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli Spa,
Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 2009
SEDIT - Bari (Italy)

per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 978-88-420-6042-0

La morte e l'Occidente

Introduzione

LA STORIA DEGLI UOMINI NELLO SPECCHIO DELLA MORTE

Si teme l'effetto facile, un po' logoro, oggi spogliato dell'impatto terroristico di un tempo. Guardandosi in uno specchio, gli uomini scoprono la morte. Dal Cinquecento all'età barocca, tedeschi o spagnoli, i pittori hanno saputo rendere questo effetto di sorpresa, sia che colpisca una giovane donna seduta alla sua toilette, sia che venga accolto con rassegnazione dai due vecchi sposi Burgkmayr, cui uno specchio rinvia la loro immagine in forma di teste di morto.

Ma è forse questo che rende la storia della morte tanto affascinante. Per la storia, si tratta di capovolgere i dati del problema, di prendere a rovescio questo scambio di sguardi, e, muovendo dalla morte e dagli atteggiamenti collettivi che l'accolgono, ritrovare gli uomini, colti nelle loro reazioni ad un passaggio che non ammette trucchi.

Così definito, lo studio della morte occupa, nella nuova storia delle mentalità, un posto non secondario. Esso si situa infatti sulla linea di sviluppo che ha condotto ricercatori inizialmente interessati all'evoluzione delle culture ad impegnarsi in misura sempre maggiore nel campo in cui il pensiero chiaro cede il passo agli atteggiamenti inconsci, in cui i tratti di mentalità s'inscrivono in atti altrettanto e più che in discorsi. Questa storia ha riconosciuto i suoi siti di prospezione essenziali: gli atteggiamenti davanti alla vita, le strutture della famiglia, la morte. In certo modo, si tratta di province diverse di una medesima indagine, giacché il peso della mortalità si rispecchia nell'accoglienza fatta alla vita, e il sentimento della famiglia si esprime diretta-mente nei comportamenti davanti alla morte: tutto si lega...

Senza voler portare acqua al nostro mulino, in questo

complesso reticolo la storia della morte ha un valore esemplare e specifico. Nell'avventura degli uomini, ecco, se si può dirlo senza peccare di umorismo macabro, un'invariante ideale... e essenziale. Invariante d'altro canto molto relativa: i rapporti degli uomini con la morte sono cambiati, e così pure il modo in cui essa li colpisce. Ma l'esito finale resta lo stesso. È per questo che la morte al termine di ogni avventura umana rimane un rivelatore particolarmente sensibile: si è potuto dire che, in certo modo, tutte le società si misurano, o si valutano, dal loro sistema di morte. Ma il complemento dialettico di questa valorizzazione, o di quest'enfasi posta sull'ultimo passaggio, è certamente che, più di ogni altro, questo momento « privilegiato » della nostra esistenza è circondato da tutta una serie di mascheramenti, di elusioni, di tabù... e, inversamente, di creazioni fantasmatiche, di comportamenti magici, di sistemi esplicativi di ordine religioso o ideologico. L'immagine riflessa degli uomini rinviataci dalla storia della morte è un'immagine singolarmente deformata, di cui è necessario decifrare i significati. È indubbiamente questo che rende l'impresa appassionante, ma che impone altresì un approccio insieme prudente e ambizioso: prudente perché, semplificando all'estremo per ritrovare dei « modelli » di comportamento collettivo, sarebbe assai facile cadere nella caricatura; ambizioso perché l'unico modo di affrontare sul serio la storia della morte consiste, parrebbe, nel prenderla come un tutto, dalla morte biologica, demografica, fino alle produzioni più elaborate del sentimento della morte: un'indagine ch'è possibile condurre soltanto sulla lunghissima durata.

Sono questi i due postulati di metodo che vorrei subito giustificare, perché condizionano l'indagine quale io la concepisco: una storia totale o verticale, che segua dal basso verso l'alto, dall'agonia all'aldilà, dalla demografia alla storia delle idee, il percorso della morte; una storia dispiegata nel tempo lungo, forzatamente regrediente, che risalga dal noto della morte contemporanea al meno noto della morte tradizionale.

Una storia verticale.

Una storia verticale? Con questa espressione intendiamo una storia che deve connettere — senza presupporre senz'altro un legame di causalità meccanica — « morte subita », « morte vissuta » e « discorso sulla morte »: tre etichette, o tre agevoli modalità espositive, che ho proposto di recente, e che, credo, corrispondono ai punti d'ancoraggio essenziali dell'indagine.

Il primo livello s'impone da sé. Il fatto bruto della morte s'inscrive nelle curve (a partire dal momento in cui è possibile costruirle), e prima ancora in indizi indiretti. Esso dice il peso di una mortalità di « stile antico » che dalle origini si prolunga... sino a ieri. Ossia, in parole povere, un tasso annuo di mortalità pari al 30-40 per mille in un anno medio, effetto di una speranza di vita breve (nella maggioranza dei casi, da venti a trent'anni), frutto a sua volta di un massiccio prelievo a carico delle fasce giovanili della popolazione, che a vent'anni lascia sopravvivere appena il 50 per cento di una generazione, e talvolta meno. Questo modello antico è lo stesso delle grandi crisi di mortalità e delle epidemie, fiammate convulsione e ravvicinate capaci di falciare, nei parossismi epidemici, da un terzo a metà della popolazione.

Nelle nostre società occidentali di fine Novecento, in cui il tasso di mortalità oscilla intorno al 10 per mille, la mortalità infantile è divenuta modestissima, e la speranza di vita alla nascita, in genere superiore ai settant'anni, in certi paesi e per la popolazione femminile va oltre gli ottanta, questi riferimenti a un ieri neppure molto lontano possono apparire sconvolgenti. Ma solo perché evitiamo di guardarci intorno, in un Terzo Mondo in cui queste realtà di « stile antico » rimangono assai più familiari. Il carattere massiccio della svolta potrebbe condurre alla conclusione pigra — e prematura — che il segreto è tutto lì: ieri morte dura, spietata, oggi un alleggerimento della pressione. La morte si sarebbe allontanata da noi.

Le cose non sono così semplici, anche s'è giustificata l'importanza che spetta di diritto a tale condizionamento demografico. Non vi è dipendenza diretta, come si è potuto scrivere semplificando indebitamente, tra l'investimento collettivo sulla morte e la speranza di vita. Fuori delle fiammate parossistiche, l'antico regime della mortalità suscita — è lecito supporlo — una forma di assuefazione non meno, e

forse più, che un panico ininterrotto.

Ma misurare il peso della mortalità subita significa anche indagare l'importanza dei parametri sociali di questo prelievo, a cominciare dalla diseguaglianza secondo il sesso o l'età per finire con il contrasto città-campagna, diversamente formulato nel corso del tempo (città privilegiata o città luogo di morte), che solo permette di spiegare come mai nella società tradizionale le campagne siano potute essere i luoghi di conservazione di un antico sistema della morte folclorizzata. Ma il grande spartiacque resta senza dubbio quello che oppone la morte dei dominanti, per lungo tempo i soli a venir presi in considerazione, alla morte anonima dei poveri. Questo programma ideale, ancora astratto, conduce direttamente a studiare le forme della morte « vissuta », la quale non è il semplice riflesso, o il prolungamento, di questo prelievo subito.

La morte vissuta è innanzitutto, molto semplicemente, il reticolo dei gesti e dei riti che accompagnano il percorso dell'ultima malattia, sino all'agonia, alla tomba e oltre... Essa è dunque, in prima istanza, racchiusa entro il quadro rassicurante delle pratiche funerarie magiche, religiose, civiche che in ogni tempo hanno tentato di addomesticare la morte conferendo ai riti dell'ultimo passaggio, dei funerali, della sepoltura o del lutto una struttura in cui si rispecchia talvolta un sistema vincolante, e più spesso s'indovinano le stratificazioni di una varietà di retaggi intrecciati insieme.

Ma ridurre la morte a questi elementi sarebbe ancora non vederne che il guscio formale. All'interno di questo guscio si esprime una sensibilità alla morte la quale è lungi dall'esser monolitica, o immobile. Io non credo vi sia mai stato un tempo in cui la morte umana sia potuta esser « naturale », accettata serenamente, senza paura né apprensione. Ma ha occupato un posto più o meno grande: quando si è cominciato a percepire la morte del bambino come un'autentica perdita, prima che nel corso dell'Ottocento divenisse una ferita così peculiarmente dolorosa? E quando esattamente si realizza l'eguaglianza tra la donna e l'uomo nella valutazione affettiva della perdita subita?

Tutte domande, all'apparenza ingenua, che non ammettono alcuna risposta semplice se si vuole evitare la trappola degli stereo tipi correnti. Esse sollecitano invece l'introduzione di una sfumatura « quantitativa » in questa storia qualitativa dei

gesti e dei riti mediante i quali si è sempre tentato di addomesticare la morte. Certo, si danno momenti storici in cui si gonfia il sentimento, e molto semplicemente la paura della morte: pulsioni paniche del tempo delle grandi epidemie, ma anche, in maniera più diffusa, periodi durante i quali la sensibilità collettiva si addensa sulla morte, mentre in altre epoche la morsa sembra allentarsi. L'evoluzione del vissuto della morte è certo anche la storia di questa respirazione, ma sbocca molto presto nello studio del discorso collettivo sulla morte.

Si dirà che la transizione è sottile, e al limite artificiosa: nei comportamenti e nei riti funerari, come pure nella sensibilità alla morte, si esprime di già un discorso collettivo. Ma si tratta di un discorso in buona parte inconscio. La ripetizione dei gesti, o l'espressione panica dell'angoscia, sono testimonianze — tanto più essenziali in quanto rese involontariamente — di rappresentazioni collettive radicate, di quel che taluni (Philippe Ariès) sussumeranno sotto l'« inconscio collettivo », una nozione su cui bisognerà ritornare... Io non credo però che occorra privilegiare sistematicamente questo livello, se si vuole, intermedio delle testimonianze « inconscie », spregiando il discorso organizzato sulla morte.

I supporti di questo discorso hanno conosciuto un'evoluzione nel corso del tempo. Alla maniera dei positivisti ottocenteschi, se ne potrebbero rintracciare in dettaglio le tappe: da un discorso « magico » a un discorso religioso, per lungo tempo egemonico, ed anzi l'unico ufficialmente accettato. Gradatamente, emerge quindi un discorso « laico » sulla morte, sotto forme diverse: filosofica, scientifica, civica... Infine, a partire dalla fine del Settecento, l'epoca contemporanea è segnata dalla proliferazione di un discorso letterario sulla morte, che sotto una molteplicità di forme (sino ai *media* attuali) fa esplodere i quadri tradizionali per il cui tramite s'era finallora espresso l'immaginario collettivo: letteratura in senso stretto, o espressione artistica. È sul filo di questo discorso sulla morte ch'è possibile seguire l'evoluzione delle rappresentazioni dell'aldilà, le quali fino a poco tempo fa hanno prolungato, e in buona parte condizionato per la maggioranza degli uomini, il sistema globale della morte e del dopo-morte, di cui costituivano la chiave di volta.

Si colgono subito, e senza che occorra anticipare su quel che seguirà, le difficoltà di questa storia a tre livelli. Quanto alle realtà fisiche o biologiche della morte, esiste un margine di reale autonomia dei gesti, degli atteggiamenti e del discorso. Tra la pratica medesima della morte e il discorso che vi si fa sopra si tesse un legame dialettico complesso, e ch'è lungi dall'esser a senso unico: le rappresentazioni collettive e i gesti che le esprimono mutano nel mentre stesso che il discorso religioso, per fare un esempio, si perpetua immutato, perlomeno per un certo periodo. Un divorzio siffatto, per limitarsi a questo punto, caratterizza in larga misura il Novecento in Occidente. Inversamente, senza che vi sia una vera e propria contraddizione, certe forme di discorso sulla morte — il discorso della letteratura o dell'arte — possono registrare con la prontezza fulminea di un elettroscopio i brividi di una sensibilità collettiva che ha le sue mode... o i suoi terrori di un istante, nel mentre stesso che sotto la superficie si perpetuano le vecchie arti del morire.

Una storia nella lunga durata.

Ciò fa comprendere quanto sia essenziale inscrivere questa storia nella lunga durata. È cosa evidente, si dirà. Ma si tratta di un'evidenza recentissima. Interrogandosi su « il mistero della morte e la sua celebrazione »¹, ancora una ventina d'anni fa (1956) un gruppo di ricercatori costituito in maggioranza da teologi poteva constatare con qualche stupore che le forme della devozione ai morti erano relativamente assai meglio note per l'epoca paleocristiana e l'alto Medioevo, che non per l'età moderna e contemporanea. Le cose sono molto mutate da quella data, e la scelta di operare nella lunga durata s'è imposta ai pionieri della storia della morte (si pensi alla grande sintesi di Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*²).

Quanto al senso che si vuol dare a questa indagine nel tempo lungo, occorrerà intendersi. Si tratta di ritrovare, a monte delle grandi mutazioni di un'età moderna che comincia nel Settecento, una morte naturale, « acronica », secondo l'espressione di Ariès? La lunga durata rischia allora di raggelarsi nell'intemporalità di una storia immobile. Per vie

diverse, è una tentazione che si manifesta frequentemente nella storiografia attuale: eredi dei folcloristi, gli antropologi mostrano la tendenza a credere nella stabilità di un sistema della morte antico, durato fino alla distruzione di quei « modi di vita tradizionali » entro i quali trovava il suo posto. Philippe Ariès, il cui pensiero ci guarderemo bene dal restringere a questa semplice immagine, ci invita a concepire l'evoluzione degli atteggiamenti collettivi — muovendo dal punto di riferimento di una morte acronica o addomesticata — come una successione di fasi dispiegantisi nella lunga durata secolare: dalla focalizzazione spesso tragica, a partire dal Medioevo, sulla morte individuale — la morte dell'io — sino a quello spostamento che ha luogo a partire dal Settecento, e più ancora dal-l'Ottocento, in direzione della morte dell'essere caro — la « morte del tu » — e che culmina nell'età romantica. Infine il Novecento, sino a ieri, tentava di esorcizzare l'immagine stessa della morte, facendone il nuovo « tabù » dei tempi moderni.

Questa periodizzazione a maglie larghe, che presenta tutti i vantaggi e tutte le fragilità di un modello, ha avuto il grande merito di attirare l'attenzione sul respiro secolare ch'è proprio della storia della morte, seguendo la progressiva individualizzazione degli atteggiamenti. Sembra dunque che tale evoluzione debba esprimersi in termini di vaste plaghe, non certo immobili, ma in cui predomina durevolmente un sistema costituito. È così possibile seguire il progressivo insediarsi, a partire dalla fine del Medioevo, del modello della morte cristiana, che culminerà nell'età barocca per poi disfarsi nel Settecento. Quanto a quello che possiamo chiamare il modello della morte borghese, esso viene formandosi tra i Lumi e l'Ottocento ... per rivelare oggi la profondità della crisi che lo travaglia.

Quel che, senza ombra di dubbio, rafforza il sentimento di stabilità è la relativa inerzia di certuni dei condizionamenti essenziali nella storia della morte. Così il modello demografico della morte di stile antico: meno monolitico di quanto si sia creduto, esso è attraversato da ondeggiamenti — i trionfi alternati della vita e della morte — che tuttavia sino alla seconda metà del Settecento non ne hanno fundamentalmente rimesso in questione l'economia. Così la stupefacente

ostinazione dei riti, di tutto questo reticolo di gesti radicati, riprodotti anche quando non sono più compresi — il banchetto funebre, i gesti « superstiziosi » o magici — come pure delle credenze che perpetuano la presenza del morto-doppio nella « religione » della morte folclorizzata.

In apparente contrasto con questa inerzia delle rappresentazioni collettive, la storia della morte è contemporaneamente ima avventura febbrile, ritmata da scosse brutali. È un aspetto che s'impone con grande evidenza in campo demografico: l'antico regime della morte è quello degli accessi cataclismatici, di cui la Peste nera del 1348 è soltanto l'esempio più spettacolare... Ma, al di là del « patetico » dell'evento-cataclisma, mi sembra importante rilevare quanto largamente questa storia lunga sia come punteggiata di episodi in cui la presenza della morte si gonfia assumendo le dimensioni di un'ossessione collettiva: insorgenza del macabro sul finire del Medioevo; costellazione mortuaria dell'età barocca tra il 1580 e il 1630; incongruo ritorno delle idee nere nel crepuscolo dei Lumi, dopo il 1770; nuova violenta impennata del macabro alla svolta tra Otto e Novecento, nell'età dei simbolisti e dei decadenti, ovvero di quella che vien detta per antifrasi la « Belle Époque ».

Si delinea dunque una curva, con i suoi alti e bassi alternati, con i suoi momenti — ora spiegabili in forza di un contesto evidente, più spesso meno trasparenti — in cui la morte s'impone agli uomini. Domandiamoci ora: queste crisi sono semplici accidenti, epifenomeni in una storia di lunga durata, di cui sarebbero soltanto l'effimera espressione malaticcia e gonfiata? O non è invece proprio in questi episodi che affiora la fisionomia di un modo nuovo di sentire la morte, destinato a pesare sull'evoluzione successiva? È un interrogativo ch'è impossibile eludere.

Ma, per concludere provvisoriamente su questo tema — lunga durata e tempo breve nella storia della morte — se ne percepisce ora meglio, ci sembra, la portata. L'interrogativo centrale, in apparenza totalmente ingenuo, cui siamo condotti è se questa storia abbia un senso: ovvero se, dietro gli incidenti di percorso, spesso spettacolari, un'evoluzione continui a delinearsi nelle rappresentazioni collettive degli uomini.

Il laboratorio dello storico.

Ecco dunque abbozzato il progetto. Occorre ora tentare di metterlo in opera, e, per riprendere la formula di Marc Bloch, aprire la porta del laboratorio.

La storia della morte è un'indagine difficile. Più di ogni altra, urta nelle barriere dei silenzi, e, anche quando si apre la strada attraverso le testimonianze degli atteggiamenti umani, deve incessantemente barare, ricorrere a vie oblique e fonti inconsuete. La confessione diretta è rara: gli uomini bisogna coglierli di sorpresa, furtivamente.

Il peso del silenzio lo situerei a due livelli. Il primo è la sorte comune di tutti coloro che nel campo della storia sociale e delle mentalità si sforzano di affisare lo sguardo sulle masse anonime oltre che sui potenti di questo mondo. Malgrado ciò che le *artes moriendi* hanno detto e ripetuto sul tema della morte livellatrice ed agguagliatrice, nulla di più inegualitario della morte. Quando si risale alle origini della nostra indagine, le tracce archeologiche della morte sono senza dubbio le meno discriminanti: per il periodo medievale l'odierna archeologia dei cimiteri esuma le ossa del povero come del ricco, dall'Ungheria alla Germania alla Francia. Ma le lunghe serie delle tombe, com'è possibile seguirle per l'arco dei cinque secoli dal 1150 al 1650 sugli antichi estratti francesi della collezione Gaignières ³, presentano una compatta selettività iniziale — re, principi, vescovi e religiosi: in una parola, i santi e i potenti — che si smaglia solo molto lentamente e avaramente nel corso dei secoli. In Francia (e altrove la situazione è identica) sono le élites che hanno avuto accesso a questo lusso supremo ch'è la sfida alla morte attraverso la tomba. La fonte scritta guarda ai poveri con occhio ancor meno indulgente che la fonte archeologica: il conteggio alla sepoltura di tutti i cristiani mediante la trascrizione sui registri parrocchiali diviene una pratica regolare ed uniforme solo relativamente tardi — alla fine del Seicento — e conserva per lunghissimo tempo i suoi negletti e i suoi esclusi: bambini nati morti o morti in tenera età. *A fortiori*, la fonte propriamente letteraria, sotto le sue forme più elementari o diffuse — memorie o *livres de raison* — rimane il privilegio di coloro che

maneggiano la penna, e possono accedere per tale via al lusso di una confidenza personale.

L'ignoranza in cui, fino a una data relativamente recente, restiamo a proposito della morte delle masse, è pericolosa, perché rischia di indurci a estrapolare dal noto all'ignoto, dagli atteggiamenti dell'élite a quelli delle masse. Ora, è nei gruppi dominanti che si manifesta più spesso l'innovazione, che si esprime la sensibilità più vibrante al mutare della congiuntura. Sul finire del Medioevo, prima che ne giunga notizia agli umili, il purgatorio (mi si perdoni l'accenno stenografico) è privilegio dei religiosi e dei potenti. Analogamente, in un altro campo, alla fine del Settecento il fervore e la nuova immagine della sopravvivenza trovano un'immediata ricettività nelle élites, mentre penetrano solo gradatamente nelle masse. Giudicando sulla base delle testimonianze lasciateci dai dominanti, corriamo il rischio di prendere lucciole per lanterne, ed antidatare, in misura talvolta considerevole, le svolte della sensibilità collettiva: uno scoglio che forse Philippe Ariès non ha sempre saputo evitare.

Trattandosi della storia della morte, c'imbattiamo inoltre, a complicare l'impresa, in una diversa specie di silenzio. È il silenzio volontario: quando gli uomini tacciono sulla loro morte, l'indizio non è meno essenziale che quando secernono, per addomesticarla, un discorso accuratamente costruito. Un comportamento del genere è stato adottato più di una volta nel corso della storia. La nostra epoca ha preso coscienza, a partire dagli Stati Uniti, e poi dall'Europa atlantica, del « tabù » che ha fatto della morte la nuova categoria dell'osceno: morte celata dei decessi ospedalieri e del lutto proscritto. Sotto forme evidentemente differenti, questi fenomeni di ripulsa o di occultamento non sono inediti nell'evoluzione di lunga durata degli atteggiamenti: la lettura dei Lumi, radicalizzata in certi discorsi della Rivoluzione francese, aveva sognato di bandire completamente la morte dalle preoccupazioni collettive. Un'impresa che, riletta nelle dichiarazioni dei portavoce del movimento di scristianizzazione, assume spesso coloriture prometeiche agli antipodi di quel che l'attuale tabù gravante sulla morte può avere d'ipocrita o di tartufesco. Più discretamente, più segretamente, il silenzio può insinuarsi nelle fonti: è nei testamenti della seconda metà del Settecento

che troviamo la « spartizione laica », mediante la quale coloro che si accontentano di mettere ordine nei loro affari terreni cessano di confidarci, foss'anche in maniera velata, la loro visione della morte e dell'aldilà.

Questi silenzi, come tutti i silenzi, sono ardui da esplicitare. Ma non tenerne conto nella storia della morte significherebbe amputare l'indagine di una delle sue dimensioni importanti. Prender in considerazione, nella testimonianza dell'arte, soltanto la figurazione esplicita della morte (per il tramite del macabro) significherebbe limitarsi ad una lettura povera, e superficialmente illustrativa.

Itinerario curioso, si dirà, quello che comincia col fare tanto posto ai silenzi; ma esso ci offre, in negativo, un'anticipazione delle difficoltà che ci attendono. Per semplificare, ci troviamo dinanzi a due ordini di fonti: le prime, che tentano di penetrare il segreto delle masse che non hanno avuto il privilegio di una espressione individuale, sono tracce, confessioni indirette, e perciò stesso forse tanto più preziose. Le seconde, più sofisticate, più ciarliere e più ricche, ma anche più ingannevoli, sono quelle del discorso religioso e letterario, o dell'espressione artistica: in una parola, quelle del lavoro dell'immaginario collettivo. Come ricostituire i comportamenti e gli atteggiamenti della massa anonima? Immediatamente si presentano due tentazioni, e come due vie.

La prima sarà quella dell'antropologia storica, e muoverà dal tesoro delle osservazioni accumulate dai folcloristi a partire dallo scorso secolo. Cogliendo, alla vigilia della sua scomparsa, i tratti della civiltà tradizionale — una ricerca che l'indagine orale sul terreno ancor oggi approfondisce, avvalendosi di metodi affinati e più sicuri — i folcloristi hanno inevitabilmente fatto dei gesti e dei riti attorno alla morte, insieme con quelli della nascita e del matrimonio, uno dei passaggi obbligati di ogni vita umana.

Di fronte a questo massiccio corpus, lo storico si trova ad un tempo soddisfatto e turbato. Soddisfatto grazie alla ricchezza di un'informazione che gli permette di accedere a comportamenti sui quali le fonti scritte sono il più delle volte mute o avaro. Un'informazione che esuma per lui tutta una pratica popolare, soprattutto rurale, della morte, inscritta in gesti, tutto un retaggio antico: a contrasto col sistema «

ufficiale » della morte, prende corpo un altro sistema. Ma una tale ricchezza non è senza limiti, né contropartite: i riti di passaggio analizzati dal folclorista lasciano deliberatamente da parte quella che sembra esser la norma ufficiale. Il folclorista van Gennep abbandona così sulla porta della chiesa il corteo funebre che ha scrupolosamente seguito sin dalla casa del morto, a meno che qualche singolarità — la bara che urta ritualmente il portale della chiesa in una certa zona della Bretagna, per fare un esempio — non lo riporti a quel retaggio magico o precristiano che solo sembra attirare la sua attenzione.

Malgrado questo limite, si tratta di un apporto insostituibile. Esso lascia tuttavia il ricercatore insoddisfatto a causa del suo carattere troppo spesso astorico, unificante in una civiltà tradizionale monolitica quello che si sospetta esser il prodotto di stratificazioni diverse: talune antichissime, altre molto più recenti. Nell'essenziale, ciò non è imputabile al folclorista: dipendendo principalmente dall'indagine orale, egli coglie uno stato del retaggio, riflesso di un passato complesso, ma è nell'impossibilità di articolarne gli elementi nel tempo. È un limite pesante. Ma bisognerà per questo che lo storico, lasciando all'etnologo — che ha dato il cambio al folclorista — la gestione di questo ambito a lui estraneo, costruisca la propria via in assoluta indipendenza? È un poco la scelta fatta da Ariès, il quale diffida di questa morte magica, o folclorica, e ricerca altrove gli elementi di quel respiro storico di cui segue lo svolgimento.

Questa prudenza impoverisce, laddove l'approccio adottato da altri, e che anch'io tento di seguire, si sforza di storicizzare il corpus dei folcloristi tramite l'incontro con l'etnografia attuale, la quale non crede più ad un tesoro intemporale di riti che si tratterebbe di scoprire, ma è anch'essa impegnata a riconoscervi le stratificazioni del passato.

Malgrado tutto, questa procedura confessa però i suoi limiti, e lascia nella semi-intemporalità di una storia quasi immobile. Palesemente, bisognerà cercare anche altrove. Si sceglieranno dunque « indicatori » suscettibili di registrare l'evoluzione dei comportamenti e delle rappresentazioni collettivi. Non ci si spaventi dinanzi a questo termine, oggi banalizzato dal gergo della storia seriale. Dietro di esso sta in

effetti la realtà concretissima di tracce storiche che possono recare durevolmente e significativamente la loro testimonianza. Tracce materiali: cimiteri, sepolture, tombe, monumenti funerari o ex voto. Tracce scritte: epitaffi, sermoni funebri, testamenti, o, ancor più semplicemente, annotazioni sui registri parrocchiali. Il tratto comune di queste testimonianze è di esser — fatte le debite proporzioni — abbondanti, e pertanto atte ad introdurre alla visione globale dei comportamenti, e con ciò stesso tali da consentire uno studio quantificato; uno studio che non è indubbiamente il prolungamento necessario di questo approccio seriale, ma permette, quando la base documentaria vi si presti, una sicurezza di diagnosi suscettibile di evitare le estrapolazioni abusive. E' così che negli ultimi anni è stato possibile analizzare decine di migliaia di testamenti, migliaia di rétabli, quadri di chiese ed ex voto. E allo stesso modo si spogliano oggi le serie di epitaffi, i titoli delle opere di preparazione alla morte, o l'iconografia delle tombe.

Il secondo vantaggio che ci attendiamo da questi indicatori è la continuità nel tempo di un supporto insieme stabile e mutevole: un mezzo per inscrivere un'evoluzione nella lunga durata secolare. Così il testamento, che risorge in una misura non trascurabile nel Duecento, si consolida nel Trecento, assurge nel cuore dell'età classica al rango di fonte socialmente molto rappresentativa, per declinare in maniera sensibilissima nell'Ottocento e concludere la sua corsa nel nostro secolo... *A fortiori*, tombe e cimiteri propongono la continuità di una presenza, sotto forme costantemente rinnovate, dal Medioevo ai giorni nostri.

Fare dello sfruttamento sistematico di queste tracce anonime una panacea, senza scorgere i suoi limiti, o le questioni che lascia aperte, significherebbe dar ragione ai fedeli di una storia impressionistica all'antica. Per cominciare, la storia di lunga durata esige che si sappia mutar supporto in funzione di ciò che ciascun supporto rappresenta. La tale serie, cui la pratica sociale conferisce oggi un valore effettivo di testimonianza collettiva, domani perderà questo valore: così per il testamento, ucciso in Francia dal codice civile napoleonico. Inversamente, il cimitero, luogo anonimo di inumazione dei poveri sin nel cuore dell'età classica,

nell'Ottocento diverrà la città dei morti, ospitando i monumenti della pietà familiare. Inoltre, ciascuna traccia porta soltanto la propria parte di verità, ed è il ventaglio completo di questi indizi che in ogni epoca offre il paesaggio d'anima collettivo del momento.

L'obiezione finale concerne la validità di una conoscenza per tracce di questo tipo. Interrogativo insieme essenziale e, diciamolo, ozioso. A colui che decifra nelle clausole testamentarie l'evoluzione del rituale della morte, dei gesti che la circondano e delle invocazioni che l'accompagnano, si dirà: avete colto soltanto i quadri esterni, le forme della pratica; al limite, la direzione in cui si esercita la pressione sociale. Vi sfugge il foro interiore, la nuda angoscia dell'uomo dinanzi alla sua morte. Obiezione rafforzata dalla frequente povertà di queste testimonianze anonime... la croce di un cimitero, o il preambolo di un testamento. In apparenza, ben poca cosa. Ma è a questo livello che il peso stesso delle fonti, e il loro studio coordinato, correggono la fragilità di ciascuno degli indizi preso isolatamente.

Va da sé che il trattamento sistematico delle tracce anonime non può minimamente alterare il valore del documento unico ma altamente significativo: se non s'incontrano testamenti che si aprano su « Gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia », non perciò l'illuminazione di Blaise Pascal perde il suo sconvolgente valore di testamento spirituale. Meno spettacolarmente, la notazione impressionistica spigolata in un *livre de raison*, in una pagina di Ricordi o in una lettera intima apre la porta a confidenze essenziali nel campo degli atteggiamenti davanti alla morte. D'altro canto, occorre badare a non fraintendere la validità o la rappresentatività di un particolare colto nel suo tempo; ed è a questo livello che l'austera storia che numera e organizza in serie offre l'indispensabile controllo, senza il quale si rischierebbe di far camminare la storia degli uomini ad un passo troppo veloce.

Storia impressionistica o storia seriale? Per quanto concerne la storia della morte, si tratta di un falso dibattito. L'una e l'altra, nei loro apporti congiunti, s'incontrano in un tratto comune, indubbiamente il più atto a produrre, di primo acchito, sconcerto: la valorizzazione del particolare che un tempo sarebbe stato giudicato privo d'interesse, o magari

futile. Seguire la maniera in cui il cadavere viene sepolto: nudo, avvolto in un sudario (drappeggiato, cucito, chiuso da spille...); vestito (la camicia mortuaria, il vestito di bigello o l'abito nuziale?); racchiuso in una bara (aperta fino all'inumazione o chiusa immediatamente?). Sono tutti tratti che ieri sarebbero stati affidati a una storia descrittiva dei riti, o dei costumi, e che oggi la storia delle mentalità interroga per decifrare i rapporti segreti che l'uomo ha intrattenuto con il proprio corpo, vivo o morto. È indubbiamente a tale titolo che questi indizi materiali si rivelano singolarmente preziosi per l'analisi del livello più segreto ed occulto degli atteggiamenti davanti alla morte; ciò che ovviamente non dispensa dal prender in considerazione le forme del discorso più elaborato che gli uomini hanno svolto sulla morte.

Si potrebbe a prima vista pensare che il silenzio, o l'indagine obliqua condotta a partire da tracce, cedano qui il passo alla prolissità. Ma sarebbe correr troppo. Per lungo tempo, è quasi esclusivamente attraverso il canale del discorso religioso sul trapasso e sui novissimi che questo strato ideologico dell'investimento sulla morte si è espresso: dai testi ufficiali — quelli dei sinodi, quelli degli uffici religiosi, quelli dei Padri, dei teologi e degli spirituali — sino ad un'inflazione di cui la fine del Medioevo ha visto le premesse, negli anni in cui nascono le *art es moriendi*, e di cui l'epoca moderna, sino alla svolta del primo decennio del Settecento, ha conosciuto l'apogeo. Successivamente, questo discorso delle Chiese, senza regredire in peso assoluto (ciò che nella fattispecie non avrebbe senso), rifluisce, sino a farsi oggi — un riflesso della desacralizzazione della morte — straordinariamente discreto. Ma altre forme di discorso hanno dato il cambio al discorso religioso. Si pensi al discorso della letteratura, svolto sul filo dei successivi supporti da essa mutuati, dalla poesia al poema epico del Medioevo, alla tragedia e al dramma dell'epoca classica, all'inflazione del romanzo a partire dalla fine del Settecento e soprattutto dall'Ottocento. La morte vi trova il suo posto, talvolta fuor d'ogni misura. Ma può dirsi, a rischio di un eccesso di semplificazione, che, liberando l'immaginario dai quadri tradizionali entro i quali era rinchiuso, l'epoca contemporanea conduce alla proliferazione dei messaggi mediante i quali, direttamente o indirettamente, la morte

s'inscrive nelle rappresentazioni collettive. Oggi, il discorso in libertà sulla morte va ricercato nelle più diverse fonti proposte dai *media*, la canzone, la radio, la televisione, il film, il fumetto, il fotoromanzo o la pubblicità. Una prolissità la quale pone forse altrettanti e più problemi che l'indigenza delle epoche più antiche.

Di fronte ai silenzi o alla parola avara del periodo medievale, lo storico delle mentalità s'ingegna valorizzando la testimonianza dell'arte: dei rilievi dei capitelli, dei timpani delle chiese, o dei giacenti delle cripte, degli affreschi e poi dei rétabli, delle miniature dei libri d'ore nelle pagine consacrate all'ufficio dei morti. Nel corso dei secoli, questo supporto conosce, a partire dal Settecento, la medesima evoluzione profana sperimentata dalla fonte letteraria, e conduce a formulare in termini specifici una problematica vicina: quella del posto e dei volti della morte nell'immaginario collettivo.

È vero che nel frattempo l'evoluzione profana, e questa « spartizione laica » che s'insedia nelle coscienze, hanno fatto sorgere altri tipi di discorso, che pretendono, se non all'obiettività, perlomeno ad un apprezzamento sereno del fenomeno della morte: discorso filosofico, discorso civico (di primo acchito, indubbiamente il più « impegnato »), discorso scientifico, che nel Settecento conquista un'autonomia effettiva, per occupare, durante una parte del secolo successivo, un posto talvolta egemonico. Di fronte a questa massa incessantemente crescente — un sondaggio da me condotto su un anno di produzione « tanatologica » americana (1977) ha fruttato oltre cinquanta opere per la sola letteratura in senso largo scientifica, trascurando romanzi e *fiction* — ci si sente come sommersi da un flusso se non incontrollabile (la ripetitività dei temi aiuta), certo sempre più abbondante.

Il primo problema che lo storico si trova ad affrontare è dunque quello del volume, della molteplicità e della diversità dei messaggi. Ma molto presto s'impone una seconda questione: quali domande possiamo porre a queste fonti? In rapporto all'immemoriale perennità dei gesti, che si riproducono anche quando le credenze che li sottendono sono dimenticate, si sarebbe tentati di dire che le fonti del discorso, o dell'espressione — nel senso più largo — « letteraria » sono quelle che rispecchiano la mobilità. Ma è solo una mezza

verità. Certo, l'idea del purgatorio, questo terzo luogo del riscatto differito, attenuazione del tragico dilemma dannazione o salvezza, si fa strada nel corso del Medioevo attraverso gli scritti dei dotti, poi le visioni degli ispirati, poi ancora le pagine dei libri d'ore dei grandi. Quanto al gesto, alla pratica, ma anche alla credenza delle masse, essi seguono con un intervallo di latenza di considerevole ampiezza⁴... Ma, viceversa, si veda come, a partire dai primi decenni del Settecento, il discorso religioso, soprattutto nel cattolicesimo, si raggeli, finendo con l'apparire spiazzato rispetto non soltanto ad una riflessione collettiva che (dalla filosofia alla letteratura) segue la sua strada, ma ad un'evoluzione costante della pratica medesima della morte, la quale obbedisce ad impulsi differenti, non importa se consapevoli oppure no. E l'osservazione vale altrettanto bene per il Novecento...

Il discorso — qui il discorso religioso — può esser fattore d'inerzia, ripresentazione di un modello stabilizzato: ma, inversamente, è in queste fonti che s'inscriveranno i fenomeni di moda, di mobilità esasperata ed anticipatrice. È nella poesia o nell'arte della fine del Medioevo che s'inscrive la fiammata del macabro, esattamente come nell'arte dei simbolisti e dei decadenti si esprimerà la morbosità fine secolo della Belle Epoque. Domandiamoci: che cosa rappresentano? Una mera buccia, la schiuma dei giorni, l'espressione del male di vivere di alcuni? I *transis*, questi giacenti rosi dai vermi che il Quattrocento ha posto sulle sue tombe e ha raffigurato nei suoi affreschi e nelle sue xilografie, rappresentano, nel corpus di cui disponiamo, meno del 5 per cento dei giacenti... Quando e fino a che punto è legittimo estrapolare a partire da indizi siffatti? E come si definisce un clima collettivo? Che cosa rappresentano Goya e il suo itinerario, in cui la presenza della morte si gonfia assumendo le dimensioni di uno sconvolgente proclama... che cosa rappresenta Sade? L'intero difficile problema della presa in considerazione della testimonianza letteraria o artistica da parte della storia delle mentalità si pone con una particolare acutezza quando lo si affronta a partire dalla morte. Fonti povere o fonti prolisse, le une e le altre portatrici di problemi specifici di lettura o d'interpretazione, e che incessantemente ci pongono la questione della scelta dell'indizio congruo o del particolare

significativo, come pure quella della loro lettura coordinata nel quadro di un sistema esplicativo coerente: lo storico si muove in questa foresta di segni inframmezzati da silenzi con giustificata cautela. Lo stesso indizio può esser letto quasi simultaneamente da due ricercatori in termini totalmente contraddittori. Le figure di cera che alla fine del Medioevo re e principi fanno collocare sul catafalco dei loro funerali sono sentite da Giesey come l'ostensione spettacolare del cadavere (« the display of the corpse »), laddove Ariès vi vede la traccia del corpo celato, o dissimulato dal simulacro⁵.

Socchiudendo la porta del laboratorio per passare in rassegna le fonti avare e molteplici di una storia complessa, quella che abbiamo compiuto è più di una deviazione: l'approccio tecnico introduce direttamente ai problemi essenziali di una lettura di ciò che muta nell'immagine della morte.

Lecture della morte.

Come mutano la pratica e l'immagine della morte? Sarebbe prematuro sfoggiare un'eccessiva perentorietà in un'indagine che muove appena i primi passi. E tuttavia, non è forse inutile ricordare brevissimamente le diverse letture proposte da quando la questione è stata formulata in termini rigorosi.

La storia della morte? Una storia semplicissima, da condurre sul filo delle statistiche, se si deve credere ad un'autorità sull'argomento come Jean Fourastié. Infastidito dall'odierno spirito di curiosità, che porta ad analizzare nella loro complessità le successive rappresentazioni dell'ultimo passaggio, l'economista ricordava recentemente⁶ il peso incontestabile del regime demografico: in passato (un passato che si prolunga fino allo scorso secolo), la famiglia occidentale produceva mediamente nella sua vita coniugale quattro figli, di cui all'età di vent'anni, quando la mortalità infantile e giovanile aveva prelevato il suo tributo, ne sopravvivevano soltanto due, ossia appena quanto bastava, almeno numericamente, per ricostituire gli effettivi di partenza, in una popolazione sostanzialmente stabile nel corso dei secoli. A che scopo dunque sottilizzare? La vera rivoluzione della morte è

quella che nell'epoca moderna ha spezzato quest'implacabile morsa; e l'investimento collettivo sulla morte, nella sua mobilità, non può che rispecchiare una mutazione di tale profondità.

Mi guarderei bene dall'assimilare a questo modello meccanicistico la più sfumata e prudente ipotesi dello storico Pierre Chaunu, il quale si domandava recentemente se, tirate le somme, l'investimento del mentale collettivo sulla morte non sia « una derivata della speranza di vita »⁷, valorizzando dunque anch'egli il ruolo trainante del fattore demografico in questa avventura di lunga durata. Ma Pierre Chaunu ha più di una corda al suo arco, e la sua lettura non si limita a quest'idea troppo semplice.

Si avvertono a un tempo la forza e i limiti di un sistema interpretativo ridotto a quest'unica dimensione. È vero che una prima rozza e frettolosa ricognizione ci dice che le fasi in cui la morte rinserra la sua morsa — declino del Medioevo, « tragico » Seicento demografico — coincidono, fino a un certo punto ed entro certe date, con i momenti in cui la sensibilità collettiva riguardo alla morte si acuisce. Ed è vero anche che nell'immenso mondo rurale della società tradizionale occidentale l'insieme dei riti e dei gesti che circondano la morte è durato, tutto sommato, tanto quanto è durato l'antico regime demografico. Ma è evidente che il campo delle rappresentazioni collettive non può esser ridotto a questo influsso meccanicamente propagantesi. La nostra epoca, ch'è passata dal modello post-romantico della morte stile 1900 al « tabù » (che s'insedia nella prima parte del nuovo secolo), sino alla riscoperta degli ultimissimi anni, mostra bene che all'interno di un modello demografico dato sono all'opera mediazioni più complesse tra condizionamenti demografici e sensibilità collettiva.

Virare allora completamente di bordo, e fare della storia del giuoco degli uomini e della morte un'avventura tutta ideologica? È una lettura che ha i suoi titoli di nobiltà. Essa ci rinvia, a non voler risalire ancora più addietro, ai teorici dei Lumi, quando vollero riconoscere nel sistema di sfruttamento della morte il frutto dell'« impostura dei preti » e di coloro ch'essi servivano. A loro giudizio, il tempo della paura, del fanatismo e della superstizione era finito. Non dobbiamo

cedere alla tentazione di sorridere di quest'ottimismo volontaristico che vede in una pedagogia appropriata, oltre che nell'emancipazione degli uomini dai loro intralci materiali e spirituali, l'arma della battaglia contro i terrori della morte. Tale lettura è molto più che una mera reminiscenza storica. L'Ottocento ha fatto propria questa credenza nel progresso, fornendole il supporto delle vittorie della scienza, delle realizzazioni tangibili della medicina e dei suoi indiscutibili successi dall'era di Pasteur in poi, ossia dal 1880 ai giorni nostri: grazie all'attività creatrice dell'intelligenza umana, la morte si ritrae non soltanto nelle coscienze, ma nella realtà materiale della vita degli uomini. Sul finire dell'Ottocento, tutta un'ideologia scienziata, ma anche una filosofia biologica, ha avallato questo sistema. Ma gli ultimi echi di quest'ottimismo venuto dai Lumi sono di ieri, ed anzi di oggi. Esplicitata o no, questa lettura è la lettura del nostro tempo, ed è impossibile leggere senza commozione le considerazioni conclusive del celebre saggio di Edgar Morin su *L'homme et la mort*⁸, che additavano la mèta seguente: « Grazie ai progressi della scienza, giungere non all'immortalità, ma alla mortalità, ossia ad una lunga vita che si chiuda senza dolore e come volontariamente ». Perfezioniamo dunque il siero di Bogomoletz, e la morte sarà vinta.

Sorridere di questa lettura sarebbe altrettanto ingiusto che nel caso della lettura precedente. Essa rende conto di una gigantesca avventura dello spirito, ossia appunto quella desacralizzazione della morte le cui tappe ritmano la storia di questo fenomeno nell'epoca moderna. Ma oggi sappiamo che le cose non sono così semplici.

La moda — ma esistono mode buone, che fanno avanzare la conoscenza — conduce a valorizzare non già il livello materiale (i contraccolpi del mutamento demografico ed economico), e neppure quello ideologico (la storia delle idee), ma quello spazio intermedio in cui si iscrive la storia inconscia degli uomini. È questa dimensione che induce gli storici odierni a farsi antropologi del passato, a tentar di ricostituire, al di là delle espressioni del pensiero chiaro e formalizzato, la storia dei miti e delle creazioni dell'immaginario collettivo quale si iscrive nei gesti e nelle pratiche: testimonianze involontarie, e dunque in certo modo

più sicure del discorso organizzato dei chierici o dei filosofi.

Da Edgar Morin a Pierre Chaunu — ma le radici di quest'analisi rinviano ai grandi pionieri come Frazer⁹, che per primi si sono interrogati sulla paura dei morti nelle società primitive... o evolute — sono state ricordate le linee di forza delle grandi rappresentazioni della morte e dell'aldilà, così come s'inscrivono nella storia e nella geografia. Da un lato il morto-doppio, ovvero il popolo dei morti erranti in prossimità dei viventi, talvolta benevoli, ma più spesso ostili, e che occorre placare se si vuole liberarsi della loro presenza. Larve delle antiche religioni medi-terranee, ma anche spettri delle devozioni rurali dell'Europa medievale e post-medievale. Questi doppi hanno saputo resistere, prima di risorgere sotto nuove apparenze nell'epoca contemporanea. In parallelo, ecco — venute dall'Oriente attraverso (anch'esse) il Mediterraneo — le teologie e le escatologie della resurrezione, diffuse dalle religioni misteriche prima che il cristianesimo ne assicuri il successo schiacciante nel mondo occidentale. Molto all'ingrosso, dall'Antichità al Medioevo all'età moderna queste due grandi opzioni si danno il cambio. Ma, più ancora, nel corso dei secoli si svolge tutta una dialettica di rivalità, o di contaminazioni e compromessi. La religione popolare folclorizzata perpetua il modello antico, nel mentre stesso che gradatamente, e certo più lentamente di quanto si sia creduto, la lettura cristiana viene imponendosi tra il Due e il Seicento...

A questo primo modello — il cui merito è di farci penetrare nella terra di nessuno delle rappresentazioni collettive elaborate dagli uomini — Philippe Ariès apporta nei suoi saggi qualcosa di più di una variazione, o di un semplice arricchimento. In verità, egli evita di riferirsi esplicitamente a questi sistemi storici strutturati, e trova la propria originalità in uno studio attento delle tracce, spesso anodine, o quanto meno anonime, grazie alle quali si rivela a suo giudizio il lavoro dell'« inconscio collettivo » di fronte alla morte. Ed è a partire da queste fonti — molto spesso le stesse da noi richiamate — ch'egli ricostruisce le tappe il cui svolgimento delinea la progressiva individualizzazione degli atteggiamenti. Ariès sceglie un certo numero di testi, il sentimento familiare e la morte, i complessi rapporti dell'uomo con il suo corpo, la dialettica di Eros e Thanatos... in cui s'inscrive o si tradisce il

percorso oscuro delle rappresentazioni inconscie.

Così com'è proposto da Philippe Ariès, questo filo rosso per la lettura della morte s'impone all'attenzione. Indubbiamente si potrà osservare che, ridotto al suo nucleo centrale — l'individualizzazione degli atteggiamenti enfatizza il fenomeno, rendendolo tragico e scandaloso — il tema diviene talmente generale, da forzare il consenso. Ma si tratta di un problema fondamentale, ch'è impossibile eludere, giacché è situato nel cuore stesso dell'interrogativo di metodo che qui ci preoccupa. Ariès non solo dà per noto lo sfondo materiale — sociale e demografico — su cui s'inscrive la morte, ma amputa il programma ideale da noi suggerito del suo gradino superiore, ossia dell'opera di sistemazione ideologica attuantesi attraverso la mediazione del discorso religioso, filosofico o letterario. Egli ha limpidamente giustificato quella che può apparire una duplice mutilazione collocandosi al livello di quello che chiama l'« inconscio collettivo ». Bisognerebbe tuttavia intendersi sul senso di un'espressione che palesemente non è presa né nell'accezione datale da Jung nel quadro di una lettura psicanalitica, né nell'accezione che le darebbe un antropologo. Parlando di inconscio collettivo Ariès postula un'avventura autonoma non già dello spirito, come si sarebbe detto nel Settecento, ma di quel livello della coscienza in cui s'incontrano i sogni, l'immaginario, le rappresentazioni che li prolungano, gli atteggiamenti e i gesti che li esprimono, i riti che li cristallizzano... Ciò significa situarsi nel luogo privilegiato in cui la storia delle mentalità diviene appassionante, perché essenziale; ma non perciò si può sfuggire al duplice quesito: esiste l'inconscio collettivo? non è esso forse una creatura dell'immaginazione? E di cosa è fatta quest'autonomia, la quale fa evolvere con leggerezza un sistema di rappresentazioni collettive che l'autore raccorda sì saldamente ad altri tratti di mentalità, come il sentimento della famiglia, ma che segue la propria via indipendentemente sia dalle pesantezze della storia materiale, sia dalle sistemazioni ideologiche...?

È una messa in questione ineludibile, se si vuole arrischiarsi a proporre non già il compromesso borghese che unifichi artificialmente letture divergenti, ma le ipotesi di lavoro a partire dalle quali io ritengo legittimo interrogarsi.

Come cambia l'immagine della morte?

Partiamo, modestamente, da una constatazione: la morte è cambiata. Ridurre quest'avventura a una sinusoide senza principio né fine, ritmata dalle avanzate e dai ripiegamenti della paura, sarebbe averne una visione artificiosa. La storia sociale della morte è intessuta di evoluzioni più o meno lente, le quali lasciano spesso sussistere — nelle memorie, nelle immagini e nei gesti — dei vestigi disposti ordinatamente.

La traduzione ideologica di queste evoluzioni si esprime in ondate successive: cristianizzazione della morte, per via ad un tempo di conquista e di compromesso, dal Medioevo all'età classica; poi desacralizzazione delle rappresentazioni della morte, per tappe, dalla seconda metà del Settecento ai giorni nostri. Compagno nuove costruzioni ideologiche poggianti sulla filosofia e sulla scienza, ma anche sull'idea nazionale all'epoca del trionfo delle società liberali... senza dimenticare quelle mistiche di contrabbando per il cui tramite l'irrazionalismo delle élites o delle masse popolari trova un complemento, o un alimento, alle inquietudini lasciate senza risposta...

Evoluzioni di lunga durata, ciascuna apparentemente secondo il proprio ritmo, ciascuna — parrebbe — obbediente ad una propria dinamica... Ma è davvero così? Questo richiamo, che non pretende minimamente di aggiungere elementi nuovi agli apporti dei sistemi più sopra menzionati, conduce però quanto meno ad interrogarsi (e la questione è per noi essenziale) sulla gerarchia delle azioni reciproche, delle cause e degli effetti, e, per riprendere l'espressione di L. Althusser, sull'« intrecciarsi dei tempi ».

Io sono — l'ho già detto — sensibile ai limiti del fattore demografico come elemento trainante, e d'altronde non credo ad un'avventura autonoma dell'immaginario collettivo. Mi si perdoni il ricorso ad un gergo tecnico, di cui spero di non aver abusato: è altrove che a mio parere va cercato quel « tutto sur-determinante » a partire dal quale mutano le rappresentazioni collettive. Nessuno speri però di cogliermi in flagrante delitto di « marxismo volgare »: quel « marxismo volgare » che fa

sorridere le brave persone sulle due rive dell'Atlantico...

Semplicemente, mi sembra che all'immagine della morte, in un momento dato, si attagli bene la definizione marxiana del modo di produzione come « luce generale che si effonde su tutti gli altri colori modificandoli nella loro particolarità ». Formula volontariamente vaga, agli antipodi, quanto meno, di ogni riduzione meccanicistica. Ma la storia della morte sembra a me esser uno dei luoghi in cui questa formula trova applicazione nella maniera a un tempo più complessa e più ricca. Per non moltiplicare gli esempi, prendiamo il caso della morte « barocca » quale si dispiega a partire dalla prima metà del Seicento. Ebbene, ridurre l'enfaticizzazione della morte all'eco poveramente riflessa delle difficoltà demografiche dell'epoca sarebbe darne una lettura mutilata. Al di là delle epidemie e della guerra dei Trent'anni, il tragico Seicento è anche la mentalità « patetica » di un momento di tensioni e di scontri... L'invasione mistica, e poi la sua versione spicciola, l'invasione devota, con la visione dolorista dei novissimi, lo sradicamento della religione popolare della morte, degradata a superstizione e inglobata nella repressione della stregoneria; inversamente, l'organizzazione del cerimoniale della morte dei grandi e l'influsso di questo modello sui meno grandi, l'aldilà più che mai eretto a garante dell'ordine e delle gerarchie sociali, con l'accento fatto cadere sull'abisso che separa la cerchia degli eletti dalla folla dei reprobati... pur lasciando (nell'universo cattolico) la porta socchiusa al riscatto a termine mediante il consolidarsi della credenza nel purgatorio: tutto ciò costituisce un reticolo di tratti coordinati in cui si rifrange in maniera insieme indiretta e profondissima il clima sociale di un'epoca, e più largamente la visione del mondo di una società di cui il sistema barocco della morte è una delle espressioni, come l'assolutismo ne è la traduzione politica.

Non si potrebbe dire altrettanto della morte borghese ottocentesca, sia che la si colga una volta insediata, strutturata in sistema (o, meglio ancora, nella fase costitutiva, tra il 1770 e il 1820, quando i suoi tratti si delineano), sia che la si osservi nella crisi profonda che segna il crepuscolo dei valori borghesi, fino alla svolta del 1914, quando Hans Castorp, l'eroe di Thomas Mann, sfuggirà al sortilegio della « montagna incantata » correndo incontro alla morte che lo attende al

fronte...

La morte riflesso di una società; ma riflesso indubbiamente ambiguo. L'immagine dell'aldilà come machiavellica invenzione dei potenti per assicurarsi la docilità degli umili, secondo l'interpretazione sviluppata, sulla scia dei libertini, dal secolo dei Lumi, è sicuramente una traduzione povera, che oggi appare caricaturale. Esistono dei contro-sistemi, che fanno leva sulla morte per rovesciare simbolicamente la gerarchia delle potenze, come nella Danza macabra medievale, e magari per sognare, sotto la copertura del *millenium* e della fine dei tempi, la sovversione violenta dell'ordine costituito. Ma la morte non è rivoluzionaria. È mediante il riso e la derisione della morte che al tempo di Rabelais la cultura popolare conduce le sue ultime battaglie di retroguardia; ed è mediante la sublimazione dell'eroismo, ovvero della morte vinta, che la Rivoluzione francese afferma l'etica nuova di cui è portatrice.

Da quest'angolazione sociale, sarà lecito non già imporre una soluzione definitiva, ma proporre qualche elemento di risposta al problema delle vie e dei mezzi attraverso i quali evolve l'immagine della morte.

Come cambia il sistema delle rappresentazioni collettive attorno alla morte? Da parte mia, dirò sì alle vaste plaghe di evoluzione lenta, in una storia che può esser trattata soltanto nella lunghissima durata, e ancora sì a quelle stratificazioni che fanno coesistere, in un momento dato, più modelli di comportamento. La borghesia ottocentesca si divide (senza sempre scegliere) tra il revival religioso, lo scientismo e lo spiritismo, mentre le campagne rimangono fedeli ad una mescolanza di pratiche tradizionali folclorizzate e di cristianesimo popolarizzato. Queste stratificazioni culturali rispecchiano, se non sempre le tensioni, perlomeno le linee di divisione principali di una società.

Ma questa storia lenta non è per nulla una storia immobile. Gli atteggiamenti davanti alla morte offrono un'ideale occasione di riflessione sulla nozione di «struttura» applicata alla storia delle mentalità. Che in questo percorso si inscrivano dei sistemi, o delle letture globalizzanti, che inseriscono la morte in un progetto generale, e perdurano lungamente, con la forza dei gesti e delle idee radicate, è cosa evidente. Ma tali «strutture» non hanno nulla di rigido o di monolitico. È grado a

grado che vediamo elaborarsi la struttura « sinfonica » che si afferma nell'età barocca grazie ad aggiunte successive a partire dalla fine del Medioevo; né il processo è privo di peripezie (alcune imponenti, quando è in giuoco la Riforma!). E sempre gradatamente, un pezzo alla volta, essa si disfa nel corso del Settecento.

Forse che queste transizioni avvengono sempre e soltanto impercettibilmente, mediante ritocchi tanto più lievi in quanto bene spesso inconsapevoli? Io non lo credo, e da questa storia emerge infatti anche l'importanza del progresso per salti, di quelle che possiamo chiamare crisi della sensibilità collettiva, prendendo il termine in un'accezione larga. Esistono cioè momenti di mobilità, in cui tutto si annoda, ed in cui si cristallizza la rimessa in questione di un sistema. Episodi di questo tipo si constatano nel declino del Medioevo, alle origini del barocco, nel crepuscolo dei Lumi, o all'orizzonte del 1900... ma forse anche oggi, a partire dal 1960-65...

Siffatti grandi rimescolamenti della sensibilità collettiva non toccano unicamente il campo degli atteggiamenti davanti alla morte: dalla famiglia agli atteggiamenti davanti alla vita, al sistema dei valori correnti, tutto si tiene. Anche qui potremmo prender ad esempio la svolta che s'inscrive, in qualche punto intorno al 1760, nelle mentalità occidentali, e nella quale tutti gli « indicatori » della sensibilità collettiva entrano in vibrazione contemporaneamente. La verità è che queste crisi sono forzatamente crisi delle società nelle loro strutture profonde. Più che la Peste nera, è la crisi della società cavalleresca che sul finire del Medioevo determina quell'instabilità generale di cui la fiammata macabra è soltanto una delle espressioni esacerbate. Analogamente, sullo scorcio dell'Ottocento la rimessa in questione della società borghese trionfante ad opera di una parte delle sue stesse élites si iscrive nella proliferazione morbosa dell'epoca, prima di secernere il suo contrario, o il suo correttivo, sotto la forma del tabù odierno.

La morte rivelatore metaforico del male di vivere: è forse qui che ritroviamo, giunti alla fine dell'itinerario, il tema su cui s'è aperta questa riflessione. No, l'investimento sulla morte non è una derivata della speranza di vita: è una derivata della speranza di felicità, ciò ch'è assai più complesso, ma anche più

carico di significato. Ed è indubbiamente questa la ragione che c'induce oggi a volgerci alla storia della morte. Questo studio s'inscrive in tutto un movimento di scoperta o di riscoperta storicamente datato, la cui nascita risale, più o meno, a quindici-venti anni fa.

Il lavoro degli storici attuali s'inscrive — al di là della dinamica storiografica, e senza ch'essi ne abbiano sempre avuto, dappprincipio, la consapevolezza — in una più vasta riscoperta della morte, riguardo alla quale bisognerà scavare più a fondo, trattandola come uno degli aspetti più significativi del quadro odierno degli atteggiamenti davanti alla morte.

Nel mondo anglosassone, sociologi, psicologi e medici hanno preceduto gli storici, dapprima isolatamente, negli anni Cinquanta, poi in folta schiera a partire dal 1960. Intorno a questa data, principalmente in Francia, senza una previa concertazione, senza anzi conoscere, se si eccettuano alcuni articoli pionieristici di Philippe Ariès, quel che avveniva su altri fronti negli Stati Uniti o in Inghilterra, un certo numero di storici s'è accinto a studiare la storia degli atteggiamenti collettivi davanti alla morte ¹⁰. Oggi affiora una geografia differenziale dello studio della morte, con i suoi fronti avanzati e le sue zone d'ombra (perlomeno in via provvisoria), e anche con i suoi approcci specifici: essenzialmente sociologico in America fino a ieri, dominato dagli storici in Francia e, mi sembra, dalla riflessione filosofica, quando non religiosa, in Germania; ciò finché, negli ultimissimi anni, la presa di coscienza collettiva del fenomeno, e i contatti seguitine, non hanno trasformato in un'unica realtà generale, ancorché caotica, una ricerca sinallora spezzettata.

L'attuale inflazione della produzione tanatologica non deve illudere. Se ha l'ambizione di tentare una sintesi, lo storico che oggi si applica allo studio della morte prende inevitabilmente coscienza del carattere estremamente eterogeneo dell'informazione a sua disposizione (legato all'ineguale risveglio della curiosità rispetto al problema); ed è in effetti di un insieme di fronti avanzati, o di ricerche in corso, ch'egli rende conto. Il panorama globale ch'è nei suoi sogni assume piuttosto l'aspetto di un abito d'Arlecchino, e la sintesi progettata (senza dubbio prematuramente) deve confessare il suo carattere di esplorazione. Bisogna perciò rinunciare? Non

lo credo. Ciascun periodo formula i problemi che si pone. L'odierna riscoperta della morte è forse, come pensano certuni, soltanto una periipezia, o magari un fenomeno di moda? O sarà invece — come, lo abbiamo visto, è stata in passato — una delle espressioni meno equivocate della crisi delle società liberali attuali, costrette a rompere la consegna del silenzio che dal principio del secolo avevano dato a proposito della morte?

L'angolazione storica, caratteristica, fino a questi ultimi tempi, dell'approccio francese al problema, può rivelare a questo livello la sua efficacia. Lo storico ambisce a giungere, se non alla spiegazione-miracolo, perlomeno ad una presa di coscienza radicata nello spessore del tempo.

Per questa via, l'imprudenza dello storico riceve forse la sua giustificazione. Al di là delle motivazioni personali che spingono i singoli a misurarsi col problema della morte, e che ciascuno tiene per sé, lo storico ha la coscienza, facendo il proprio mestiere, di andar incontro agli interrogativi di tutti coloro che oggi cercano di capire.

M. V.

Aix-en-Provence, 1983

Note

1 *Le Mystère de la mort et sa célébration*, 347 (i numeri che seguono i titoli rinviano alla bibliografia generale alle pp. 691-711).

2 Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, 65.

3 Jean Adhemar, *Les tombeaux de la collection Gaignières*, 148.

4 Vedi l'opera recente di Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 [trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982]

5 R. E. Giesey, 176; e Ph. Ariès, 64.

6 J. Fourastié, recensione del libro di M. Vovelle, *Mourir autrefois*, in « L'Express », 1975.

7 P. Chaunu, *Mourir à Paris*, contributo al numero speciale delle « Annales E.S.C. » sul tema « Autour de la mort », 1,

1976.

8 E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, 427.

9 J. Frazer, *The Golden Bough*, 53.

10 Ph. Ariès, 63, 64, 65, 258, 373, 374; M. Vovelle, 77, 78, 79, 232, 233, 263, 264, 268, 310, 334, 450; Fr. Lebrun, 186.

Parte prima

**MORIRE NEL 1300: DUE MODELLI DELLA MORTE
NEL CUORE DEL MEDIOEVO**

I. EQUILIBRI E PRESENZA DELLA MORTE NEL MEDIOEVO

Come morivano gli uomini nel Medioevo, o meglio, per evitare ogni generalizzazione abusiva, intorno al 1300, prima della Peste nera, prima anzi dei segni iniziali del ripiegamento demografico del Trecento? È giocoforza riconoscere che per quanto concerne la demografia sappiamo ben poco.

L'antico regime demografico della morte che si vorrebbe descrivere qui, soltanto più tardi ci sarà dato di poterlo presentare su basi meglio assodate. In assenza delle fonti di stato civile, o addirittura, in generale, di fonti fiscali, possiamo solo esporre congetture. Meglio attrezzati in questo campo, gli storici inglesi sono stati in grado di proporre, a partire da una varietà di fonti (per esempio le indagini condotte alla morte di un vassallo per stabilire l'età del suo erede), delle tabelle di mortalità per età in diverse epoche, a partire dalla metà del Duecento. Sappiamo così grazie a Russell¹ che prima del 1276 la speranza di vita alla nascita — uno dei test più largamente utilizzati — è in Inghilterra di 35,3 anni. Nell'ultimo quarto del secolo scenderà a 31,3, e nel primo quarto del Trecento a 29,8.

Domandiamoci ora se l'Inghilterra sia rappresentativa di una situazione generale dell'Europa dell'epoca. In mancanza di dati scritti, si è fatto ricorso, soprattutto nell'Europa centrale, all'archeologia dei cimiteri medievali. La datazione precisa delle ossa ritrovate in occasione di scavi in siti distribuiti in maggioranza tra il X secolo e l'inizio del Trecento offre utilissimi elementi di valutazione: la percentuale di morti in ciascuna fascia d'età (ad esempio la quota dei morti sotto i vent'anni), e persino la stima della speranza di vita alla nascita. Una decina di cimiteri cechi permette così di proporre una speranza di vita dell'ordine di trent'anni in media. Se a questi siti associamo una mezza dozzina di cimiteri ungheresi, i cui dati sono stati pubblicati, ci accorgiamo che la quota dei

morti sotto i vent'anni si colloca nella quasi totalità dei casi tra il 30 e il 50 per cento, con un valore medio (per l'insieme) dell'ordine del 40 per cento.

Ciò che dicono le tombe si accorda tutto sommato abbastanza bene — al nostro livello di approssimazione — con i calcoli autorizzati dalle fonti scritte. Conserviamo l'impressione di una speranza di vita alla nascita di trent'anni (qualcosa di più in Inghilterra?), e l'idea che circa il 40 per cento degli individui non raggiunga i vent'anni. Cifre del genere diventano significative soltanto grazie alla comparazione: se le si confronta — anticipando un poco — con le stime relative al Tre e Quattrocento, sembra assodato che nel cuore del Medioevo la speranza di vita conosca un culmine che per lungo tempo non sarà ritrovato. Per le popolazioni europee, questo massimo di trenta-trentacinque anni resterà la regola fino al Seicento, e talvolta sino alla fine del secolo successivo. Avremo ancora una speranza di vita di venticinque anni nella Francia del 1795, e di trentadue nei Paesi Bassi del 1816...

Quel che si esprime nell'aridità di queste cifre è la modesta durata della vita in un mondo in cui si muore giovani, in cui la morte falcia urta quota cospicua dei ragazzi e degli adolescenti, e in cui si è vecchi a quarant'anni. Gli autori medievali che hanno dissertato sulle età della vita registrano la brevità e le fratture significative del cammino. Per il medico arabo Avicenna l'*adulescentia* termina a trentadue anni; quindi passa come un sogno, prima dei quarant'anni, la fioritura della maturità; dopo di che è la vecchiaia. Vincenzo da Beauvais, che scrive nel Trecento, fa terminare l'adolescenza a ventott'anni, e fa cominciare a cinquanta il tempo della *gravitas*, della serietà.

In questo cuore del Medioevo, la morte rimane dunque una presenza opprimente. Essa colpisce precocemente: a Montaillou, villaggio occitanico², su undici abitanti che ricevono il *consolamentum*, questo viatico degli eretici albigesi, di tre non sappiamo l'età, ma degli altri otto che conosciamo meglio cinque sono giovani, e solo tre vecchi. È troppo poco per estrapolare, ma forse abbastanza per dare un'impressione della situazione nel quadro di un villaggio. Ma domandiamoci: di che cosa si muore?

Se tentiamo di formulare una risposta a un quesito che appare, allo stato delle fonti, decisamente indiscreto, una delle prime immagini resta quella dell'importanza della morte violenta. Leggiamo per esempio la *Legenda aurea*, lasciata alla sua morte, nel 1298, da Jacopo da Varagine, il dotto vescovo di Genova: un'opera chiave per la conoscenza della sensibilità medievale, come ha giustamente affermato E. Mâle, perché ne rispecchia e al tempo stesso ne foggia gli aspetti, fornendo tutto un repertorio d'immagini e d'illustrazioni « storiche ». Parrà ingenuo rilevare che le vite dei santi che Jacopo da Varagine descrive un giorno dopo l'altro restano dominate dall'immagine del martirio: su centosettantasette tra santi e beati evocati, centoventi, ossia i due terzi, sono martiri. Un dato che ci rinvia — si osserverà — all'alba sanguinosa ed eroica dell'era cristiana. Ma quest'epoca non è affatto sentita come chiusa. La diligenza e, diciamolo, il compiacimento nella descrizione del martirio tradiscono sia nell'autore che nei suoi lettori un'acutissima sensibilità alla morte fisica. È vero che sfogliando la *Legenda aurea* ci si accorge che quest'immagine iniziale del martirio, pur senza perdere il suo valore, cede il passo ad una diversa rappresentazione della fede dei santi e della loro morte. Dall'alto Medioevo all'XI, e poi al XII e XIII secolo, è venuta elaborandosi un'altra immagine, giunta dall'Oriente: l'immagine del santo morto nella pace.

La durezza di un tempo che rimane foggato dalla violenza della morte si spiega se dall'universo idealizzato della morte dei santi passiamo alla dimensione quotidiana della morte di coloro che santi non sono. Nella *Legenda aurea*, sarebbe facile illustrare quest'affermazione a partire dal castigo dei persecutori, ch'è una delle costanti di queste storie. Su trentadue casi del genere, la malattia (peraltro orribile: la lebbra di Pilato, i vermi che rodono Erode, la dissenteria del cattivo papa Leone) colpisce solo una minoranza. Altri impazziscono o sono tormentati dai demoni. Ma nei più dei casi s'insiste sulla brutalità di una morte istantanea: il fuoco, il fulmine, il naufragio, la caduta da cavallo, la freccia che trafigge Giuliano l'Apostata, il ghiaccio che si apre sotto i passi di Salomè, infine talvolta il suicidio delineano i contorni della cattiva morte immaginata per i reprobati.

I miracoli dei santi illustrano d'altronde anch'essi

l'onnipresenza della morte violenta (intendiamo quei grandi miracoli che sono vere e proprie resurrezioni, e non semplici guarigioni). Sui 63 casi spigolati nella *Legenda aurea*, quasi la metà di tali miracoli — 25, pari al 45 per cento — ripara una morte violenta; e i santi più moderni (quelli duecenteschi) sono in questo campo i più efficaci: rianimano gli annegati (è il caso più frequente), o coloro che sono stati annientati da una casa, come il bambino caduto dalla finestra, il giovanotto ucciso dai cani o precipitato nel pozzo. Ma c'è anche il soldato ammazzato, e persino il malfattore appena impiccato. A contrasto, i casi di malattia non rappresentano qui che il 12 per cento del totale. Rudezza della vita, violenza della morte: si comprende dunque facilmente, anche senza introdurre nel quadro considerazioni di ordine religioso, come mai la morte brutale rimanga tra tutte la più temuta.

Volgiamoci ora ai guariti, domandiamoci cioè chi sono i destinatari dei miracoli. La storia delle malattie medievali, se si vuol tentare di censirne le vittime, e di comprendere in qual modo vengano percepite, richiede una deviazione attraverso le fonti che rispecchiano i comportamenti dell'epoca. Per l'XI e XII secolo, sono stati studiati numerosi siti di pellegrinaggi a santi taumaturghi: in Francia quelli di Sainte-Foy a Conques, di Saint-Wulfram in Normandia, a Saint-Wandrille, poi di Saint-Gibrien a Reims. Nell'attività di questi luoghi di pellegrinaggio la guarigione dei malati ha la parte essenziale. S. Gibrien guarisce i paralitici, che costituiscono la metà dei suoi fedeli. Si va dalla paralisi generale all'emiplegia alla paralisi di un singolo arto. Ma guarisce anche i ciechi, i gobbi, gli zoppi, fa scomparire le fistole, le ulcere, l'idropisia e il fuoco di sant'Antonio, e, ancora, la follia e la possessione. La corte dei miracoli di S. Gibrien offre dunque un buon campione del ventaglio generale delle malattie medievali? Vi si nota l'importanza di un modello culturale (il paralitico e il cieco, usciti dritti dritti dal Nuovo Testamento); ma l'ecologia delle miserie umane è forse mutata di molto dai tempi di Gesù Cristo? Altri siti presentano tuttavia un diverso ventaglio di sofferenze, e una fisionomia più specializzata. E se a Tours S. Martino guarisce anche folle di paralitici, la quota di questi sul totale dei malati non supera il 15-25 per cento.

La morte quotidiana.

Tutto questo non ci dice di che cosa si muore quotidianamente, ma indubbiamente lo conduce a sospettarlo. A Montaignou, la cronaca del villaggio evoca le cause di morte: flusso di ventre, avvelenamento da trippa, emottisi, mal caduco o epilessia, rabbia, scrofole, fistole, ulcere e ascessi, fuoco di sant'Antonio... Si soffre anche di malattie della pelle, e non è ignota la calamità della lebbra. Si delinea così il paesaggio collettivo della salute e delle miserie di una popolazione senza difesa contro i mali che l'aggrediscono.

Nell'albo d'oro della morte, bisogna poi fare il loro posto ad alcune delle principali calamità che colpiscono questo mondo. Il Medioevo prima del 1348 non ha ignorato le grandi epidemie; ma si deve riconoscere che dopo la grande peste detta giustiniana, che nell'alto Medioevo devastò, a partire dal Mediterraneo, una buona parte dell'Europa, non sembrano esserci state recidive aggressive del flagello. Ciò non vuol dire che le epidemie « banali » di queste società tradizionali non siano moneta corrente: mortalità legate spesso e volentieri alle carestie, e di cui vedremo, a partire dal 1315, un esempio eccezionale.

Esiste poi un male che l'epoca circonda di un autentico timor panico: la lebbra. Rinchiuso, morto-vivente per il quale sono state recitate le preghiere dei morti, per la società tutta intera il lebbroso rimane una delle grandi immagini della morte-castigo. Nel 1300 siamo sicuramente alla vigilia del riflusso del male, e gli ultimi secoli del Medioevo vedranno il suo ripiegamento, e — ma in virtù di quali cause? — il subentrare della peste. L'importanza del flagello sta tuttavia scritta in alcune cifre. Nel regno di Francia esistono circa duemila lebbrosari. Nell'intero Occidente, i malati si contano sicuramente a centinaia di migliaia. Si comprende dunque il posto che il lebbroso occupa nella letteratura, e in specie nell'agiografia.

È possibile, a partire da questo quadro fatalmente sommario e impressionistico, tentare di cogliere in qual modo la morte venga sentita, in termini di assuefazione, d'insensibilità, o, al contrario, di attenzione esasperata? Vale

questo abbozzo ad introdurci a quelle rappresentazioni collettive di cui ci occuperemo più avanti? Lasciamo per il momento da parte le fonti, in qualsiasi senso, letterarie, e atteniamoci alla meno ambigua aridità delle cifre. Nella sensibilità collettiva, la morte non ha il medesimo peso per gli uomini e per le donne, per gli adulti e per i bambini.

Questa società patriarcale valorizza la morte dell'uomo. Nella *Legenda aurea*, due terzi dei miracoli narrati (esattamente il 67 per cento) riguardano uomini. Si dirà che la fonte, la quale associa i miracoli dei primi tempi del cristianesimo a quelli dell'epoca contemporanea, è troppo rozza. Si tratta però comunque di miracoli filtrati dalla scelta e dalla memoria di un autore del Duecento, e nessuna evoluzione sembra affiorare nel passaggio dai miracoli antichi ai miracoli moderni... Ma possiamo spingerci più oltre, avvalendoci della moneta spicciola dei miracoli quotidiani di S. Gibrien, S. Wulfram e S. Foy, già menzionati. Se, nel-l'XI secolo, S. Foy rimane rispettosa del primato maschile (tre uomini su quattro guariti), i due santi sono più egualitari nei loro interventi, giacché non danno agli uomini che un lieve vantaggio (la quota delle guarigioni maschili è del 54-56 per cento).

Come viene sentita la vita e la morte dei bambini in questi secoli, in cui il 40 per cento degli esseri umani muore prima dei vent'anni, e in cui si sospetta una mortalità infantile enorme? A Montaillou la morte dei bimbi piccoli non viene menzionata né contabilizzata. Nelle raccolte di miracoli i siti dell'XI secolo (Conques e Saint-Wandrille) accordano a bambini e adolescenti dei due sessi una quota pari a un terzo (36 per cento): una cifra che senza alcun dubbio sottostima questo gruppo d'età in rapporto al suo peso reale nella popolazione totale. Ma notiamo che nel XII secolo la sua proporzione sale al 50 per cento nei miracoli di S. Gibrien. È azzardato inferirne una progressiva rivalutazione dell'importanza del bambino? Nella *Legenda aurea*, bambini e giovani contano per meno del 40 per cento; ma, se si analizzano i miracoli — numerosi — dei nuovi santi duecenteschi (S. Domenico, S. Francesco, S. Elisabetta, S. Giacomo grazie al suo pellegrinaggio), la proporzione dei giovani sale sensibilmente: 54 per cento contro il 34 del periodo precedente. Davanti a indizi così labili occorre

rimanere prudenti, e soprattutto sfumare: caso per caso, sembra chiaro che la morte che tocca di più. c:c sollecita maggiormente il miracolo in quanto sentita come ingiusta, è, assai più che la morte del bambino, quella dell'adolescente, dell'uomo giovane, e subordinatamente della donna giovane, con circostanze aggravanti quando il ragazzo è figlio unico, o quando la madre è vedova. Bisognerà concluderne che il bambino — sotto i sette anni d'età — non conta nulla in un'economia della morte fatalmente disincantata? Un giudizio del genere peccherebbe sicuramente di semplificazione abusiva. E. Le Roy Ladurie menziona quella contadina di Montaillou — non necessariamente la madre — che abbandona le sue faccende per occuparsi di un neonato in agonia, o quella madre che piange il suo bambino morto... Ma sarebbe egualmente sbagliato generalizzare nel senso opposto.

Note

1 J. C. Russell, *British Medieval Population*, 97.

2 Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, 139.

II. UN SISTEMA DELLA MORTE ANTICHISSIMO

Alla fine del Duecento, nel momento in cui facciamo cominciare il nostro itinerario, l'immagine che andremo delineando degli atteggiamenti davanti alla morte non è semplice. Palesemente, dopo un millennio — e talvolta più ancora — d'impregnazione, l'impronta della religione cristiana è forte, e dà luogo ad un relativo cemento unitario, non tale però che non traspaiano gli elementi costitutivi dei sistemi di rappresentazione collettivi che l'hanno preceduta.

Sapere, agire.

In un'opera precedente ¹ abbiamo parlato, a proposito di questo retaggio, della « morte magica ». Malgrado l'avallò di numerosi ricercatori contemporanei, occorre però non farsi sedurre dalla comodità del termine. Se s'intende tutto un insieme, più o meno coerente, di ricette per scongiurare la morte, scorgerla in anticipo, e magari attirarla sui propri nemici, si resta lontani dal bersaglio, e si rischia di ridurre le mentalità collettive ad un quadro molto impoverito. È il rimprovero mosso a Keith Thomas e a Jean Delumeau da Emmanuel Le Roy Ladurie in una monografia che ci servirà più d'una volta di riferimento². Per Le Roy Ladurie il sistema della morte dei contadini medievali, evocato a partire da questo microcosmo, è molto più ricco ed elaborato, e sfocia in un'escatologia in piena regola: più che di divinare o scongiurare la morte, questi campagnoli si preoccupano dei novissimi e dell'aldilà. Certo, Montaillou non vale per l'intero Occidente cristiano, ed ogni estrapolazione sarebbe azzardata. Ma la lezione va tenuta a mente.

Resta che, allo stato delle conoscenze, e più ancora delle fonti, disegnare un quadro su una scala più ampia è impresa

ardua. Le Roy Ladurie s'è avvantaggiato dell'eccezionale ricchezza della confessione collettiva estorta a una comunità malpensante del Midi francese da uno zelante inquisitore a caccia di albigesì. Altrove, siamo lontanissimi dal poter beneficiare di consimili inchieste. Durante tutto il Medioevo, sinodi e concili locali, rispecchiando le inquietudini dei chierici, suggeriscono — in negativo — il sistema delle credenze denunciate. Ma un'informazione del genere rimane limitata, e tra i discorsi ufficiali della Chiesa e il discorso più ricco ma più velato delle agiografie e degli *exempla*, o dei racconti di devozione, lo storico può affidarsi alle fonti scritte soltanto con grande misura.

Egli può intanto cominciare ad aggirare il silenzio delle fonti, cercando altri indizi nell'iconografia, oltre che nell'archeologia dei cimiteri. Né può a meno di volgersi, sia pure con la massima cautela, verso l'imponente documentazione raccolta da folcloristi ed etnologi.

L'*ankou* celtico, quest'impressionante figura della morte che percorre le strade della Bretagna o della Cornovaglia accompagnato dallo stridore del suo carretto, viene « dal fondo delle età », come si è detto, o è il prodotto di una creazione molto più recente (Quattro o Cinquecento), secondo la convinzione di altri autori? Tutta una parte del folclore non esprime forse un lavoro creativo ininterrotto, in cui l'Ottocento occupa un posto considerevole? Prender in considerazione questi dati significa dunque sforzarsi, nei limiti del possibile, di rimettere le cose al loro posto, di non far nascere troppo presto quel ch'è creazione posteriore, di non cadere nella trappola mistificatrice di uno stato originale « acronico ».

Presa questa precauzione, possiamo passare ad enunciare i tratti discernibili di questo complesso sistema della morte a cavaliere tra Due e Trecento, prima dell'aggressione della Peste nera.

Una certa scienza popolare, che nei secoli successivi sarà confusa con la magia e la stregoneria, conosce da lungo tempo i presagi e i segni che annunciano la morte. Alcuni di tali presagi non sono sollecitati. Così le visioni che annunciano la fine: l'ombra che si proietta su un muro nel Modenese, talvolta sprovvista di testa (per esempio in Germania); oppure, in Scozia, la sepoltura di un vivo che ne annuncia il prossimo

trapasso agli amici cui la visione si presenta. Nell'Irlanda settentrionale è invece uno spirito, il *Fetch*, che prende l'aspetto di un morituro per comparire ai suoi amici. Tali apparizioni non sono sempre antropomorfe: gli animali hanno un gran posto in questo folclore europeo, dalla donnola che ti attraversa la strada alla gallina che canta come un gallo, o al montone nero. Una delle immagini più impressionanti di questo bestiario fantastico è forse quella fornita dalla tradizione corsa dei *mazzeri* (che gli italiani chiamano « machare »). Sono esseri umani che si sdoppiano nel sonno per battere la campagna, soli o in bande. Fanno la posta ai cinghiali, che uccidono, e una volta rivoltata la testa della bestia, vi riconoscono i tratti di una persona conosciuta, che morrà... entro tre giorni o un anno. Portatori irresponsabili della morte che annunciano agli altri.

Ma è alla portata di tutti assumere, riguardo a questo mondo di presagi che ci circonda, un atteggiamento più attivo, per evitare, prevenire, o conoscere. Si sa che bisogna evitare certi gesti che attirano la morte: « Chi fa il bucato di martedì vuole la morte di suo marito ». Ma si conoscono anche le ricette per sapere chi morirà.

Dal sapere all'agire, il passo è pericoloso. In questo campo, l'incontro con il rituale cristiano svilupperà l'intera gamma delle messe-sortilegio, destinate a sfinire di malinconia il proprio nemico. Ma ai nostri cristiani mezzo-pagani non fanno difetto i mezzi semplici, a portata di mano. Nel Berry, si sa che basta bruciare un vecchio giogo di bue perché il padrone muoia in mezzo ad insopportabili dolori di testa. Nei paesi celtici (Galles, Scozia o Bretagna) si può ricorrere ad una mistura abbastanza semplice, di cui i bretoni forniscono la ricetta: sale, cera vergine, frammenti d'unghia, terra di cimitero e un ragno. Dopo averla portata per nove giorni, bisogna deporla in una borsa lungo il percorso del nostro nemico, il quale aprendola rimarrà fatalmente esposto ai suoi malefici. Non sempre questi sortilegi mirano a far male. Possono riuscire efficaci per abbreviare l'agonia dolorosa di coloro che si amano, e in Bretagna è nota la virtù dell'acqua di certe fontane, mentre in Scozia si spezza una pietra affinché il cuore del moribondo si spezzi anch'esso.

Ma interrompiamo questa enumerazione. Nel corso dei

secoli è venuto elaborandosi un vasto reticolo di ricette, di gesti e di scongiuri. Gli esempi sopra citati — un campionario impressionistico — erano tutti noti al principio del Trecento? E non se ne conoscevano magari altri, successivamente scomparsi? Tutto considerato, poco importa: questo livello della morte magica, il quale, malgrado la sua apparente bizzarria (per noi...), non è il più futile, non è però neppure il più importante. Dietro la dimensione quotidiana degli esorcismi spiccioli, riflesso delle piccole paure di tutti i giorni, si profilano rappresentazioni più complesse, di cui la prova della morte fornisce l'illustrazione. Un sistema? Più sistemi?

I riti di passaggio.

Il momento che segue la morte — e in specie quello che si situa tra la morte e la sepoltura — costituisce una svolta cruciale, e per certi aspetti pericolosa. Esso richiede tutta una serie di servigi da rendere da un lato al defunto (al corpo e all'anima che se ne separa), dall'altro alla comunità dei vivi.

Per facilitare la separazione dell'anima e del corpo, paesi germanici e celtici rimettono in contatto l'agonizzante — negli ultimi istanti — con la madre terra. Il morente viene sollevato facendogli poggiare i piedi sul suolo (Bretagna), oppure lo si depone su un pagliericcio direttamente sul pavimento di terra battuta della casa (contea di Leitrim in Gran Bretagna). Altri, si dice, lo scuotono con violenza (Franca Contea), o si accontentano di chiamarlo con il suo nome di battesimo prima di chiudergli la bocca (Francia centrale, Château-Chinon). Le cure che vanno al corpo sono tanto più importanti, in quanto la spoglia non è affatto considerata come morta, o quanto meno non immediatamente. Le tappe che sanzioneranno i momenti del lutto — il terzo giorno, il trigesimo o l'anniversario — sono associate in una maniera molto concreta alle tappe della decomposizione: inizio della putrefazione, riduzione allo stato di scheletro. La vita differente del corpo morto, da cui l'anima si separa con riluttanza, e intorno al quale si trattiene per qualche tempo (almeno tre giorni, nella maggior parte delle tradizioni), richiede una toletta appropriata, più o meno minuziosa a seconda dei luoghi. Gli

abitanti di Montaillou la praticano in una versione sommaria. In Spagna, i cristiani hanno appreso dai Mori l'importanza di questo rituale, anche se lo concepiscono diversamente. Rari sono i ricordi dei luoghi in cui il morto viene sigillato (Ardenne o Beaujolais), o dove si provvede addirittura a cucire i suoi orifizi naturali (un'usanza riscontrata in Savoia).

Soprattutto, lo si prepara per il viaggio, all'occorrenza parlandogli come ad un vivo (Portogallo), e avvolgendolo nel sudario, ch'è in genere il suo unico abbigliamento funebre. È realmente questo sudario la forma originaria, o è talvolta — nel cuore del Medioevo, dove noi ci situiamo — una relativa novità? Fino all'epoca merovingia l'usanza franca (zona di Treviri), e senza dubbio più largamente germanica, rivestiva il guerriero dei suoi abiti più belli e delle sue armi. Nel Duecento, con l'eccezione dei chierici, il sudario è per lungo tempo ancora ciò che cela la nudità del morto. Cucito, chiuso da spille, cinto talvolta di bende, risponde al bisogno di assicurare nel modo migliore un viaggio senza ritorno. Il corpo preparato dev'esser custodito; si sa di casi in cui il diavolo gli ha sostituito un gatto nero, e uno dei ruoli della veglia funebre è appunto di scongiurare un'eventualità del genere.

Contemporaneamente, bisogna badare all'anima, che non s'è allontanata molto dal corpo: in più d'un luogo la si è vista uscire in forma di mosca (Francia, specialmente in Bretagna), o di farfalla (Irlanda). Per tre giorni non abbandonerà la casa, il che impone tutta una serie di precauzioni. La più frequente è senza dubbio lo spegnere il fuoco (per timore che l'anima vi si bruci): la ritroviamo così nel Northumberland come in Corsica. Si baderà soprattutto a non spazzare, o perlomeno a non gettar via la polvere, prima della sepoltura, perché l'anima potrebbe trovarcisi dentro (parecchie zone della Francia occidentale e centrale, ma un po' dappertutto in Europa). Il corollario di questa precauzione sarà la minuziosità delle pulizie dopo la sepoltura. Nella Francia centrale (Creuse) la polvere raccolta viene gettata nella fossa durante la sepoltura. A questo stesso ordine di preoccupazioni si ricollega il gesto, così comune, di vuotare i secchi, gli orci e i recipienti contenenti acqua o latte, come pure, talvolta, di gettare i viveri nei quali l'anima potrebbe essersi impigliata. Velare gli specchi — un'altra pratica generale — suscita nella tradizione raccolta altrettante

interpretazioni contraddittorie che il fatto di coprire o di vuotare i secchi. Si teme che l'anima errante, fissata nello specchio, prenda il posto di quella dell'imprudente che vi si contempla? Già i preti o missionari francesi della fine del Seicento, tra i primi ad osservare pratiche siffatte, e sotto i cui occhi si dispiega un'usanza ancora vitale, riferiscono letture divergenti, chiaro segno di un significato già parzialmente oscuratosi. Per Michel Le Nobletz, occorre evitare che l'anima vi si anneghi. Per l'abate Thiers, autore, alla fine del Seicento, di un classico *Traité des superstitions*, chi bevesse di quest'acqua berrebbe i peccati del morto. Per gli ebrei bordolesi, l'angelo della morte vi ha lavato la sua spada insanguinata.

Rivestimenti religiosi differenti di una tradizione generale. Si comprende bene che, eliminando tutto ciò che potrebbe trattenere l'anima fornendole un supporto; si desidera innanzitutto facilitare la sua dipartita dalla casa. A tal fine, c'è tutta una strategia di porte e finestre aperte... e chiuse. In Bretagna, come in più di una regione della Germania, quando comincia l'agonia si toglie una tegola dal tetto, al disopra della stanza, per facilitare la partenza.

In Franca Contea e in Scozia si aprono le porte subito dopo la morte, mentre in Sicilia si chiama l'anima dalla strada, gemendo, per farle lasciare la casa. Dopo occorre invece chiudersi dentro per evitare ogni ritorno. L'anima dovrà ora imboccare la sua strada, ciò che avverrà ai funerali, e nel periodo immediatamente successivo. Intanto, altri doveri da rendere al morto attendono la comunità. Il termine va inteso nel senso più largo: uno dei primi doveri è stato d'informare dell'evento uomini e bestie. Non sempre, peraltro, immediatamente: in Irlanda si aspetta che sia passata un'ora dalla morte per intonare il canto funebre; nelle isole devono trascorrere tre ore, per evitare che i cani si precipitino sull'anima e la divorino. Bisogna poi informare gli animali passando nella stalla e dicendo: « Il vostro padrone è morto ». Ma occorre toccare più o meno tutti i luoghi, prestando un'attenzione particolare alle api, le cui amie vengono velate.

Nella cerchia familiare più stretta, questo bando si fa direttamente. Nella regione di Metz il morto viene chiamato ad alta voce (un'eredità della *conclamatio* romana), e si provvede a svegliare i bambini e le bestie. Per prendere a testimone il

villaggio occorreranno altri mezzi. Nel corso dei secoli, prende forma un sistema di annuncio che fa intervenire personaggi specializzati.

Si prepara così la veglia funebre, che in questo sistema tradizionale costituisce un elemento essenziale del rituale collettivo della morte. A proposito di questo tema, come degli altri, bisogna badare a non peccare di anacronismo estrapolando all'indietro a partire da quel che descrivono i folcloristi, nella speranza di cogliere « dal vivo » nel cuore del Medioevo un fenomeno ch'è stato osservato soltanto allo stato di sopravvivenza. Alcuni studi datati con precisione permettono d'introdurre in questa ricerca una dimensione storica. Sappiamo così che nel X secolo la veglia funebre tiene nelle preoccupazioni dei prelati della regione di Treviri e di Lussemburgo (Regino von Prüm) un posto abbastanza importante perché la si evochi in termini piuttosto precisi. Tolto dal letto, il defunto è stato deposto sulla paglia o sulla nuda terra nel mezzo della stanza, ed è stato avvolto nel sudario, che ha sostituito gli abiti dell'epoca franca. Il viso rimane scoperto, le braccia sono distese lateralmente (in questi luoghi le si incrocerà soltanto nel Quattrocento). Si riuniscono quindi i familiari, ma anche i vicini e i membri della comunità. E si svolge un rituale collettivo di cui s'informa il visitatore ecclesiastico (che d'altronde lo conosce bene): *Cantasti carmina diabolica super mortuos?*, hai cantato canti diabolici sui cadaveri? Ti sei abbandonato a farse (*turpia joca*)? Hai saltato (*saltationes*)? E, infine, hai bevuto e mangiato, fino al punto di rallegrarti di questa morte? A leggere le pressanti domande del visitatore, è una strana orgia quella che si disegna ai nostri occhi. Strana tuttavia soltanto per noi, giacché i chierici sapevano certamente che cosa pensare di questo rituale che si svolgeva fuori della loro presenza, e ciò nondimeno religioso, in cui la danza intorno al cadavere mira a circoscrivere e racchiudere il morto nel cerchio dei viventi, perché il pensiero popolare ritiene che un eccesso di lamenti potrebbe turbare l'anima, e indurla a ritornare... Domandiamoci ora: salti, danze, canti, bevute rituali esistono ancora tre secoli dopo così come vengono denunciati prima dell'anno Mille? Si potrebbe pensare ad un ripiegamento della pratica, o perlomeno ad un suo parziale offuscamento. Ma ritroviamo tracce sufficienti di

questi gesti, fin nel folclore ottocentesco, perché sia lecito supporre che elementi importanti si siano mantenuti inalterati.

La leggenda bretone, riferita da Le Braz, del morto che si rialza per giocare a carte con gli ubriaconi reclutati all'osteria è solo un'eco lontana (nell'Ottocento caricaturata e incompresa) di un incontro comunitario intorno al morto, descritto in un periodo che non intende più la mescolanza dei generi. Giacché, malgrado le apparenze, il morto è tutt'altro che dimenticato: gli astanti lo proteggono dall'aggressione, e al tempo stesso si proteggono da lui utilizzando a titolo profilattico del sale (che vien messo in tasca in Inghilterra, tenuto in mano nel Baden o nell'Aargau, o sparso ai quattro angoli della stanza in Vallonia e in Lusazia). Scherzi, giochi e canti non sono realmente in contraddizione con il compianto collettivo e gli elogi intonati dalla famiglia.

I vivi e i morti.

Dopo la veglia funebre, in cui domina il ruolo della famiglia, e più ancora della comunità, la sepoltura è l'episodio essenziale in cui si ritrovano gli elementi di questo antichissimo sistema della morte. Essa è ancora ben lungi dal costituire il rientro finale in seno alla Chiesa, come mostrano sia il suo luogo sia le sue modalità. Sono ancora numerose le regioni in cui l'inumazione familiare — sulle terre — rimane la norma. Nei territori slavi dell'Europa centrale, le montagne o la foresta praticano tuttora correntemente questo gesto. In Slovacchia, per fare un solo esempio, l'abitudine d'inumare nei luoghi più diversi durerà fino al Seicento, malgrado il fatto che già all'epoca del re Ladislao una legge punisse con un regime a pane e acqua chi seppelliva i suoi morti fuori del cimitero. Qui l'antica pratica slava di seppellire sotto un albero, in rapporto da un lato con tutto un insieme di gesti magici legati alla foresta, e dall'altro con il desiderio di conservare in prossimità della casa un defunto da cui ci si attende protezione, ha resistito tenacemente. L'usanza, combattuta sia dal cattolicesimo sia dalle Chiese riformate, beneficia invece della maggior tolleranza della Chiesa ortodossa: non durerà in Ucraina fino a verso il 1770?

Conduciamo il defunto alla sua ultima dimora. Questo tragitto, seminato com'è di insidie di ogni specie, ha di per sé un ruolo essenziale. Non si tratta infatti di allontanare il morto, se possibile senza ritorno, affinché non ricompaia ad importunare i vivi? Le porte sono state chiuse con grande cura, e talvolta si è versata in questo momento sulla soglia l'acqua ch'è servita per la toletta funebre. Il corteo, che descriveremo più oltre — quando, alla fine del Medioevo, una documentazione più ampia ci permetterà di vederlo nascere e strutturarsi gradatamente — porta a braccia, o talvolta su un carro, un morto che generalmente riposa su una bara nello stato in cui l'ha lasciato la toletta funebre, ossia senza sudario. Ha conservato il viso scoperto (almeno in tutta l'area dell'Europa meridionale), così come l'iconografia italiana ce lo presenterà ancora alla fine del Medioevo, e i documenti provenzali ce lo descriveranno sino al Settecento. Avvolto, o persino cucito nel sudario nell'Europa settentrionale, il corpo non è però celato in una bara inchiodata: semplice barella, o cassa a quattro lati ricoperta da una tavola e da un lenzuolo, il feretro lo ospita solo momentaneamente.

L'archeologia dei cimiteri può aiutare a precisare questo punto. Nella regione di Treviri, su seicentosessanta tombe dell'alto Medioevo scavate in una dozzina di cimiteri, soltanto trentanove, ossia il 6 per cento, hanno rivelato una bara, o perlomeno una tavola di legno (*Totenbrett*) su cui il corpo, forse legato, era poggiato. Alcuni di questi rari feretri sembrano esser stati ricavati da un tronco d'albero svuotato (*Baumsarg*), forse riservato a certe sepolture particolari. In questa zona, non sembra che il sudario sia stato correntemente sostituito dalla bara prima del Cinquecento. I grandi riposano in sarcofaghi di pietra, i piccoli sono in diretto contatto con la terra. Non avrebbe senso estrapolare a partire da un singolo sito; eppure ritroviamo il medesimo equilibrio, per esempio, nei cimiteri dell'Albigese meridionale.

Portando il morto, la famiglia, i vicini, la comunità raggiungono il cimitero. Li accompagna il prete? Si sarebbe propensi a crederlo. Su questo punto, sia la tradizione che il folclore ci offrono soltanto l'immagine tarda del prete che viene a cercare il corpo, o che quanto meno spedisce a cercarlo il sacrestano, i chierichetti e la croce della parrocchia, salvo

porsi talvolta alla testa del corteo. Ma è uno schema nient'affatto universale. Nelle montagne della Slovacchia, fino al Seicento si lamenta il fatto che le sepolture avvengano senza la presenza del prete. Nella regione di Treviri, la questione, posta nel X secolo all'epoca di Regino, era ancora d'attualità nel 1460, quando il prete di Diekirch (Lussemburgo) lamentava che gli abitanti di un villaggio facessero sistematicamente a meno dei suoi servizi (altrove, l'identica situazione è testimoniata nel 1628). Per molti contadini, la sepoltura resta una faccenda della famiglia, o del villaggio. Non è raro che si seppellisca in mattinata alla chetichella, salvo far celebrare una funzione nel pomeriggio. Che cosa può pensare il prete di questi comportamenti, che dureranno fino all'Ottocento? Per sbarazzarsi con assoluta sicurezza del morto, si segue un cammino deliberatamente tortuoso, che non è affatto quello dei vivi, ma appunto il tradizionale « cammino dei morti » (Bretagna). All'andata o al ritorno, si attraversa dell'acqua: un mezzo infallibile, perché il morto da solo non può farlo. La pratica di mettere dell'acqua tra i vivi ed il morto si ritrova in Bretagna, in Irlanda, nel territorio dei Vendi e nella Svizzera tedesca. Più semplice-mente, altre tradizioni ricorrono all'acqua sotto forma di aspersione dietro il corteo (Masuria, Slesia, Turingia, alto Palatinato...). Il fuoco è anch'esso un mezzo di purificazione: ancora alla fine del Seicento nel Hannover i cavalli del carro funebre passano sulla paglia in fiamme

Dalla molteplicità di questi riti si ricava un'idea tutto sommato semplice, ossia il desiderio misto a paura, sia dei familiari che della comunità, di sbarazzarsi definitivamente del morto. Esso trova un'espressione simbolica nell'abbruciamento o nel seppellimento del giaciglio, e persino della biancheria da letto del defunto, che ritroviamo sotto forme diverse in parecchie regioni della Francia, in Sicilia, ad Otranto, in Portogallo (dove questi oggetti sono dati ai poveri). In tutti questi casi si tratta sempre di notificare al morto che in casa non c'è più posto per lui. È una ripulsa che non va senza rimorsi: in Sicilia si pone per tre giorni del pane e dell'acqua sulla porta, e talvolta anche una sedia con un candelieri; in Irlanda si prepara una torta, o qualche patata. Altri si arrischiano (alta Scozia) a lasciare queste offerte postume nella

stanza, ed altri ancora sanno bene che l'anima del morto vaga attorno alla casa, o addirittura s'installa presso il focolare per tutta la durata del lutto (Delfinato).

È al cimitero che ha luogo, il più delle volte, il compianto funebre. Si è meno sicuri, a legger oggi antropologi e folcloristi, che si tratti, nei paesi mediterranei, di un'eredità diretta della tradizione romana. Eppure... Il « lamento », il *vocero* (appello alla vendetta in seguito ad una morte violenta) s'incontrano sotto forme differenti in Corsica, in Grecia, a Napoli, in Sardegna. Malgrado l'affermazione di van Gennep che non si trovano tracce del *vocero* prima del Quattrocento, esso dovè avere le sue radici in un sistema di pratiche tradizionali. Anche in Spagna, se alcuni autori vedono in questa pratica un tema letterario sviluppatosi tardivamente, e che deve indubbiamente molto alle usanze del lutto del basso Medioevo, rimangono tuttavia tracce incontestabili dell'antichità del fenomeno: già nel 589, il concilio di Toledo aveva denunciato il *funebre carmen*, e a Burgos un sarcofago duecentesco illustra una scena di compianto collettivo... Nel 1418, a Burgos e a Soria, un proclama di Giovanni II proscrive severamente le pratiche femminili tradizionali: lo strapparsi i capelli, il lacerarsi il viso³. Non sembra azzardato ricollegare alle rappresentazioni tradizionali questo compianto collettivo sulla tomba, particolarmente sviluppato nel Mediterraneo, ma conosciuto quasi dappertutto altrove, di cui nell'Ottocento i folcloristi osserveranno i residui impalliditi e deformati (così van Gennep in quasi tutta la Francia meridionale).

Il rito principale delle esequie tradizionali resta indubbiamente il banchetto funebre, che conferisce a questa celebrazione familiare e collettiva, all'ombra del morto presente-assente (che ha talvolta il suo coperto) il suo carattere di rituale sacro. Per evocarlo nella sua pienezza, bisogna trasportarsi in certi santuari della tradizione: la Corsica, in cui il banchetto assumeva ancora proporzioni gigantesche; certe regioni di montagna del Massiccio Centrale francese, dove persino all'osteria (col corpo bene spesso presente) il rito bacchico di riconciliazione conserva una sicura grandezza:

È morto

Oppure dorme

Per risvegliarlo
Vuotiamo un bicchiere
Morte Morte Morte
Te ne andrai senza bere?

Ma in certi luoghi è possibile risalire in maniera più diretta alla realtà vissuta dell'epoca medievale. Le fonti del sospetto, o della repressione — atti dei sinodi, o dei concili provinciali — hanno cominciato prestissimo a denunciare queste riunioni disoneste. Si raccomanda di non mangiare troppo, di bere moderatamente. E il tutto deve farsi pacificamente, senza mormorazioni, e rendendo grazie. Infine, bisogna evitare l'ubriachezza, le risa e i giuochi scostumati, le storie sciocche o indecenti, per non parlare delle risse...

Il pasto funebre, che in Provenza porterà fino al Seicento il significativo titolo di pasto di « rinnovamento della parentela », occupa in questo rituale « precristiano » delle esequie un posto essenziale, ma non è l'unico, né l'ultimo. Se una nuova riunione attorno a una tavola in occasione delle prime tra le date rituali che scandiscono l'allontanamento progressivo del morto — terzo giorno, settimo giorno — sembra cosa rara, ci si ritrova talvolta, a seconda dei luoghi, il trentesimo o il quarantesimo giorno, e quasi dappertutto il giorno anniversario, ch'è una data essenziale, e segna in genere la fine del periodo del lutto, il momento in cui si può realmente prender congedo da un morto che ha trovato la sua strada.

Questo morto rimane in effetti come fisicamente presente durante un tempo abbastanza lungo, e la cosa è legata alla concezione del dopo-morte, che illustreremo tra breve. Ma per introdurla è forse legittimo evocare, a complemento del banchetto funebre, le offerte rituali al morto. Non tutte le agapi si fanno in casa: sulla tomba, al cimitero, e talvolta in chiesa si svolgono altre cerimonie, le quali ancora alla fine del Seicento faranno dire a monsignor Soanen, lo scrupoloso vescovo di Senez, in Provenza, che « tutto il male si fa al cimitero ». Per sapere che cosa vi avviene, possiamo interrogare l'archeologia, se non in Provenza, almeno, non lontano di lì, nell'Albigese meridionale.

Nei cimiteri abbandonati divenuti siti archeologici si osserva una rimarchevole continuità tra le fosse per offerte di

epoca merovingia e le fosse per offerte succedute gli perlomeno fino al XII e XIII secolo, e talvolta ancor più tardi. I tratti comuni: la presenza di una fossa vuota che riceve le offerte, in contatto mediante canalizzazioni od orifizi con le tombe; quella specie di pozzi (i *mundi*) che vengono aperti nelle chiese tre volte l'anno (in marzo, ottobre e novembre) per permettere alle anime di respirare; talvolta l'instradamento delle acque che scorrono dal tetto della chiesa verso la fossa per offerte, cui portano purificazione e benessere... Tutto questo evoca un sistema in cui i defunti ricevono apporti rinnovati, di cui restano ossa, oggetti spezzati ritualmente, gioielli, e anche ceneri (in ricordo di fuochi e pasti funebri...).

Più curiosa ancora di questi vestigi appare la loro continuità.

I siti sono stati in uso, o riutilizzati, fino a date che possono sorprendere. Un movimento d'abbandono s'inscrive tra il XII e il XIV secolo, nel periodo in cui l'inquisizione conduce nella regione la repressione del movimento albigese (ch'è tutt'altra cosa). Quindi, verso la fine del Quattrocento, dopo il 1440, ha luogo una distruzione palesamente deliberata del sito delle fosse per offerte. Chiaramente, si volle allora, conoscendo i riti, distruggere i sotterranei artificiali sotto le chiese e intorno ad esse. Stupefacente continuità in un sito meridionale delle credenze sincretiche medievali, che hanno mantenuto qui fino al XII o XIV secolo offerte alimentari, pasti funebri, oggetti spezzati e fuochi rituali. Si esita a estrapolare: e se si trattasse di una bizzarria di questo Midi malpensante? Poi ci si rifà ai testi dei concili e dei sinodi che rammentano instancabilmente — nel 443, nel 533, nel 541, nel 566 — il peccato consistente nell'offrire vivande ai mani dei morti, nelle danze, nei festini e nei pasti nelle chiese e nei cimiteri... Quando, per mancanza di combattenti, cessò la battaglia? Ancora nel 1231 a Rouen, nel 1260 a Cognac... ma anche al concilio di Basilea nel 1435, al concilio provinciale di Lione nel 1566, nell'assemblea del clero di Melun nel 1579, questi interdetti vengono reiterati. Decisamente, le antiche forme di culto hanno mostrato una grande tenacia. Testimonianze isolate, le ultime tombe per offerte dei cimiteri albigesi datano dal principio del Cinquecento...

La presenza dei doppi.

Attraverso questo ciclo di gesti che ci ha condotto dall'imminenza della morte fino ai prolungati postumi della separazione si delinea in filigrana — lo sentiamo chiaramente — tutta una rappresentazione del dopo-morte, a cominciare dalla separazione del corpo e dell'anima. Si dirà che parlare di « una » rappresentazione significa peccare di ottimismo o di semplificazione indebita. Ma non è né arbitrario né impossibile abbozzare un quadro globale delle rappresentazioni non cristiane del dopo-morte nel cuore del Medioevo europeo.

La presenza universale, ossessiva che s'è imposta lungo la serie dei gesti descritti è quella dei morti, questi « doppi » che il momento estremo lascia ben vivi, rivendicativi, aggressivi, onnipresenti. I doppi, o spettri, perpetuano nel cuore del Medioevo una delle letture tradizionali dell'aldilà: quella che sin dall'Antichità vuole i vivi e il loro mondo circondati dal mondo dei morti, delle larve, che occorre pacificare assicurando il loro transito verso il luogo del riposo. A questo schema « orizzontale », che fa coesistere sullo stesso piano vivi e morti, le religioni del libro, e in specie il cristianesimo, hanno sostituito la prospettiva verticale, la quale, valorizzando l'ipotesi della salvezza, conduce l'anima, a seconda di ciò che ha meritato, in cielo o all'inferno (qualche volta in purgatorio), e annuncia la resurrezione dei corpi nel giorno del Giudizio.

L'impronta del sistema antico — che ci vuole circondati dalla presenza dei morti — rimane in questo mondo essenziale. Per un certo tempo, il corpo trasportato al cimitero conserva una forma di vita: l'anima vi resta per almeno tre giorni, si dice in una varietà di luoghi, per poi rimanere aggrappata a lungo al cimitero. Sembra di capire ch'essa abbandona il corpo soltanto quando questo è ridotto allo stato di scheletro. L'anima si vede addirittura attribuire una forma materiale: qui una mosca, là una farfalla (Irlanda). Ma s'incontra una varietà di altre forme ammalì. In Slovacchia, come pure in numerose zone slave o in Germania, le anime si posano, sotto forma di uccelli, sugli alberi, ai cui piedi i corpi sono stati spesso sepolti. L'anima-uccello si ritrova anche in parecchie altre tradizioni, particolarmente celtiche, benché questa forma sia

talvolta più specificamente attribuita ai bambini, o magari, in un certo angolo della Bretagna, alle zitelle, che prendono aspetto di civette. Ma possiamo imbatterci in specie animali ancora diverse: ermellino, lupo, volpe, scoiattolo... La forma umana rimane però la più frequente: non già lo scheletro, di cui vedremo la nascita nel corso degli anni, ma la presenza insieme fantasmatica e reale degli spiriti.

Che cosa fanno e che cosa vogliono questi morti? Essi sono, alla fin fine, di passaggio. Se non è assente, la prospettiva escatologica della salvezza — inferno o paradiso — rimane però subordinata. Senza dubbio, certi morti raggiungono direttamente il luogo del riposo, ed altri sono irrimediabilmente dannati. Ma la folla dei morti da cui siamo circondati è la folla delle anime in pena, le quali aspettano di trovare il luogo del riposo. Anime « impegnate » (*engagées*), come si dirà in Savoia fino a ieri, che non possono liberarsi. Non ancora situate in un purgatorio tuttora ignoto ai più, è nel mondo circostante che le s'incontra. Innanzi tutto al cimitero — luogo per ciò stesso pericoloso — ma anche in altri luoghi privilegiati. All'aria aperta, le si vede soprattutto ai crocicchi, là dove spesso è stato bruciato o seppellito il loro pagliericcio, là dove verranno innalzate le croci. Ma non sono le croci che hanno attirato i morti; è piuttosto la croce che ha tentato di santificare il luogo in cui essi si trovano. I bretoni — e molti altri con loro — li incontrano poi sul bordo delle strade. Le siepi sono piene d'una folla d'anime che vi ha trovato rifugio, e battere le siepi con il bastone camminando è una crudeltà. Gli slavi le collocano sugli alberi, in montagna. In Savoia o nel Delfinato le s'incontra nei luoghi appartati, nelle solitudini delle pietraie o dei ghiacciai. Ma le anime amano le case, dove scelgono certi punti particolari. La Germania, e più generalmente l'Europa centrale, le situa sulla porta, sotto la soglia, o magari nei cardini: è qui che soffrono in silenzio in Slesia, gemendo in Boemia.

L'anima felice è quella che varca la soglia per prender posto all'angolo del focolare, un altro luogo elettivo in più di una tradizione folclorica. Come per i luoghi, così per i tempi. La notte appartiene ai morti, e il folclore cristianizzato regolerà le condizioni dell'implicito coprifuoco: dalle dieci di sera alle due del mattino in Bretagna, dalla mezzanotte al canto del gallo in

Irlanda... o altrove. Nel corso dell'anno hanno luogo parecchi appuntamenti obbligati tra i vivi e le anime. Ognissanti e il Giorno dei Morti gli sono riservati: in Toscana e nella Valle Padana si preparano alle anime i letti, che nelle Asturie ci si accontenta di lasciare aperti... Quasi dappertutto — dal Tirolo all'Irlanda passando per i Vosgi — gli si riserva un posto d'onore accanto al focolare. A Natale, a Modena come in Provenza le anime trovano la tavola imbandita. La notte dell'Epifania in Irlanda c'è un'anima su ciascuna tegola, mentre negli Abruzzi esse lasciano ora la casa dove hanno soggiornato a partire da Ognissanti. Gli è che certune di queste date — variabili a seconda delle contrade, ma comprese nell'essenziale tra l'Epifania e Martedì Grasso e Pasqua — sono quelle in cui le anime liberate, compiuta la loro attesa, se ne vanno al luogo del riposo. Il calendario familiare degli anniversari si adatta bene o male a questi appuntamenti di transito collettivi: è in capo a un anno (quando lo scheletro è scarnificato) che in Slovacchia s'innalza la pietra che sigilla la tomba e costituisce definitivamente il morto come morto, la cui anima è presunta aver trovato la sua strada.

Il rapporto diretto dei vivi e dei morti rimane moneta corrente, e non è necessariamente ostile. Se vigilano perché siano pagati i loro debiti e riparati i loro torti, i morti s'interessano però anche alla casa, alla vita della famiglia e ai bambini. La tradizione che lascia per sei mesi le sue scarpe alla madre morta di parto, perché possa tornare ad allattare il suo bambino, si ritrova in più d'un luogo, dalla Germania alla Francia. Quest'attiva partecipazione agli affari dei vivi non va senza gelosie o malintesi; ma esiste indiscutibilmente tutta una categoria di morti buoni, cui si dà volentieri aiuto per facilitarne il transito al luogo del riposo. L'immagine del morto ostile, rivendicativo e crudele rimane tuttavia più impressionante. Il folclore irlandese pullula di morti sanguinari: la donna che uccide il marito e tenta di uccidere il figlio, l'altra che tenta di divorare lo sposo... Molto spesso, il pericolo è qui: il morto afferra il vivo, lo trascina via e gli fa prendere il suo posto, mentre lui si trova liberato. Tutte o quasi le tradizioni folcloriche conoscono varianti della ballata di Leonora, che Bürger metterà in rima nell'epoca romantica, in cui il fidanzato morto ritorna galoppando sul suo cavallo e

trascina la sua promessa nella tomba.

Ci si può domandare che cosa diventino in questi sistemi le nozioni, familiari alla civiltà cristiana (ma anche ad altre), d'inferno, di paradiso, di purgatorio. Senza anticipare su quel che si dirà tra breve, è possibile evocare concisamente ciò che qui ne fa le veci. Di purgatorio, chiarissimamente, non c'è nessun bisogno: è alla nostra porta. È al nostro fianco, in questa vita larvale che ci circonda, che si purgano le colpe e si espiano i torti. L'inferno, tutto sommato, non è ingombrante, e rimane per certi aspetti mal definito, essendo vero che le anime malvage abitano lo stesso intermondo delle anime che hanno meno da rimproverarsi. Il vaglio cristiano — buoni da una parte, cattivi dall'altra — è lungi dall'esser integrato nelle rappresentazioni collettive. Così a Montaignou non ci si stupisce di veder l'inferno medesimo integrato nel territorio: è in montagna, sulle alture vicine, che l'*'armier* ha visto i demoni tormentare i dannati gettandoli dall'alto dei precipizi. Questi diavoli, demoni o spiriti maligni, esistono sicuramente, ma il Diavolo non è ancora una presenza schiacciante. I demoni dividono con i morti il mondo che ci circonda, ma sarebbe anacronistico anticipare il transfert che proietterà sui primi tutta una parte delle paure e dei terrori che ancora rimangono appannaggio dei secondi. Il paradiso è ancor più lontano. O, meglio, si confonde con il « luogo del riposo », questa meta ultima cui tendono le anime erranti, e il cui raggiungimento segnerà la loro liberazione. Ma questo paradiso, luogo del riposo e del sonno, ha ben poco da spartire con il paradiso cristiano riservato agli eletti, e ancor meno con quel che avverrà alla fine dei tempi, quando ci sarà la resurrezione dei corpi: una prospettiva che a Montaignou molti accolgono con un solido scetticismo, come un'idea bizzarra.

Tale ci appare essere, con tutte le cautele del caso, il tronco comune di questi sistemi precristiani della morte, ancora ben vivi nel cuore del Medioevo, nell'epoca cioè in cui abbiamo tentato di collocarci. Indubbiamente, il procedimento seguito, che cerca di vivificare e d'irrobustire le testimonianze storiche con gli apporti del folclore, badando ad evitare gli anacronismi, imponeva questo quadro impressionistico, esageratamente semplificatorio. Ammettiamo senza difficoltà che converrebbe precisarlo e sfumarlo mediante da un lato una

cronologia più fine (pena il fai rinascere uno strato originario « acronico »), e dall'altro una geografia meno sommaria. Malgrado talune convergenze assodate, si profilano in maniera chiara delle aree socio-culturali; e bisognerebbe trattare a parte i mondi della foresta, in territorio germanico e slavo, là dove le anime si appollaiano sugli alberi in forma di uccelli, come pure esplorare l'area delle civiltà del Nord. Nell'Europa occidentale e meridionale, ch'è stata relativamente privilegiata grazie a certi vantaggi sul lato delle fonti, affiorano delle fisionomie originali, che si vorrebbe percepire nella loro specificità.

Ecco l'esempio dei paesi celtici, dalla Scozia all'Irlanda al Galles alla Cornovaglia e infine alla Bretagna: indubbiamente uno dei siti più ricchi e al contempo forse più difficili da penetrare, nella misura in cui la continuità di un investimento massiccio sulla morte ha accumulato le stratificazioni e le contaminazioni. Sappiamo bene che la maggior parte delle leggende data dall'Ottocento, ed è di formazione recente. L'*ankou*, l'ossario, il curato che scaccia i morti, le leggende intorno al paradiso e all'inferno riflettono forse soltanto apporti successivi, del periodo tra Quattro e Settecento. Resta però la presenza schiacciante del popolo dell'*Anaon*, della collettività dei morti, e dei rapporti spesso selvaggi che legano i morti alla società dei vivi. Né sarebbe difficile trovare altrove sistemi altrettanto completi: si pensi alla Corsica, la cui nebulosa dei personaggi posti tra la vita e la morte è descritta da studi recenti⁴.

A quando una geografia e una cronologia affinate di queste antiche mitologie della morte? Una tentazione resta, anche se bisogna cederle soltanto con discernimento, ed è quella di unificare in un sistema coerente e strutturato questa antica religione di cui i morti sono il perno, e il movimento delle anime il motore. La si scopre nel saggio di Cl. Gaignebet su *Le Carnaval*⁵, che propone una spiegazione centrata sul movimento cosmico delle anime dei morti, da Ognissanti alla Pasqua e oltre, del ritmo lunare di queste festività, oggi incomprese. Queste anime prigioniere sono quelle dei morti recenti, non liberate. Sono prigioniere sulla terra, della terra, finché non giunga a liberarle, in primavera, il peto con cui l'orso, animale psicopompo, esce dal letargo, oppure l'uomo

selvaggio (Valentino), che riconduce le anime di sotterra. Tra la fine di gennaio (la conversione di S. Paolo cade il 25) e la Pasqua corre un periodo in cui le strade del cielo si aprono per le anime in cerca della loro via verso l'aldilà; un itinerario che passa per la Via Lattea, e soprattutto per la luna, stazione intermedia che aspira le anime. Si svolge allora il ciclo di purificazione del mese di febbraio, durante il quale a Roma le anime erravano nei cimiteri sotto forma di fiammelle; e bisognerà mediante certi riti placarle e rinviarle nell'aldilà. Valga l'esempio del 22 febbraio, festa di S. Pietro in Vincoli, cristianizzazione tardiva della festa dei *caristia*, quando si portano cibi ai morti sulle loro tombe. Al ritmo delle fasi della pompa lunare, ecco effettuarsi gli scambi tra la terra e il cielo empireo, per il tramite di quella porta ch'è l'astro delle notti, e quindi della Via Lattea, per il cui mezzo la trasmigrazione delle anime giunge a compimento. Ma quest'ascensione può farsi soltanto a date fisse: alla Candelora, quando i morti dell'anno trascorso trovano la propria via; e poi, per quelli che son mancati all'appuntamento, alla Pasqua, seguendo il viaggio compiuto dal Cristo al limbo per liberare le anime e rinforzare le catene del diavolo.

È una lettura che lascia turbati, e sicuramente perplessi. Arriveremo un giorno a ricostruire in maniera credibile, a partire da indizi tanto fragili, quest'altra religione, le cui tracce sono così tenui? Val forse meglio limitare volontariamente la problematica, e domandarsi: nel cuore del Medioevo — alla fine del Duecento — che cosa restava di questi antichi sistemi? Senza dubbio, molto più di quel che possiamo immaginare. Di tutte queste tracce abbiamo tentato di render conto. Erano questi elementi ancora intesi come un tutto, a sua volta percepito come una spiegazione soddisfacente del mondo? È lecito dubitarne. L'incontro con la religione cristiana aveva di già sconvolto profondamente gli atteggiamenti collettivi. È solo all'interno dell'appartenenza al quadro cristiano dell'esistenza che, senza troppo preoccuparsi delle contraddizioni, questi elementi potevano ancora provare ad esprimersi.

- 1 M. Vovelle, *Mourir autrefois*, 232.
- 2 Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, 139.
- ³ M. Del Arbol Navarro, *Spanisches Funeralbrauchtum...*, 62.
- 4 *La mort en Corse...*, 68.
- 5 Cl. Gaignebet e M.-C. Florentin, *Le Carnaval*, 54.

III. MILLE ANNI DI CRISTIANESIMO

Le necessità dell'esposizione ci hanno condotto a porre un'antitesi tra i sistemi precristiani della morte e la morte cristiana, che ora ci accingiamo a trattare. Ma sbaglierebbe chi credesse i due campi separati nelle coscienze, o negli atteggiamenti collettivi. Bisogna domandarsi che cosa il cristianesimo ha fatto di quest'antica, o di queste antiche religioni della morte, ovvero anche che cosa il popolo cristiano ha fatto delle sue antiche come delle sue nuove credenze.

Sfogliando nuovamente la *Legenda aurea*, affiorano contemporaneamente sia i mezzi concreti di cristianizzazione del retaggio antico, sia le spiegazioni fornite. Al 22 febbraio, l'autore non ignora che la nuova festa della cattedra di S. Pietro ha voluto rimpiazzare l'antica celebrazione pagana delle offerte alle anime dei defunti; e ricorda molto didascalicamente che gli antichi distinguevano le « anime » dei viventi dai « mani » di coloro che sono all'inferno o dagli « spiriti » celesti, ma anche dalle « ombre » erranti in cerca del riposo. Illusione, si afferma: credendo di nutrire le ombre, i nostri antenati nutrivano in effetti i demoni. Analogamente, sono demoni quelli che si voleva scacciare nel giorno natale di S. Giovanni Battista bruciando ossa di animali; e Jacopo da Varagine ammette che la leggenda la quale vuole che gli eretici abbiano bruciato le ossa di S. Giovanni costituisce la cristianizzazione di questa usanza. Una delle spiegazioni è dunque trovata: i morti, o i « doppi », illusione dei tempi antichi, sono sostituiti dai demoni. Di ciò offrono testimonianza numerose storie pie, provenienti dall'alto Medioevo, dai tempi eroici della conquista cristiana. E se i morti non vengono trasformati in demoni, perché non farne dei santi? Il tema dell'apparizione, così frequente sia nella *Legenda aurea* sia nelle vite dei santi, offre una possibilità di cristianizzazione senza soluzione di continuità rispetto alle

antiche rappresentazioni. Questi morti divenuti santi non sono sempre gran che benevoli. Delle ombre ostili hanno talvolta conservato una genuina rudezza — si pensi al papa S. Gregorio, che in occasione della sua terza apparizione somministra al suo avaro successore un colpo così duro, che questi non tarda a morirne. Non è necessario grattare in profondità per ritrovare, dietro i santi, il gruppo ostile dei morti.

I due aldilà.

Che cosa c'è al di là? Una prima risposta è stata data dalla morte dei martiri e dei loro persecutori: da un lato la vita eterna, dall'altro la morte eterna. Ci sono dunque due morti: quella tutta fisica che mette termine alla nostra vita terrena; e la « morte seconda », la più temibile, che ci piomba in un'eternità di vita o nel nulla dei reprobì. All'epoca in cui ci collochiamo, quest'ultima nozione è invero lungi dall'esser incontestata. È la sorte dei reprobì semplicemente quella d'esser privati dell'aldilà? Per costoro si è trovato di meglio: un'eternità di pene. Rimane da sapere come avviene il passaggio e come si effettua il vaglio; quanto meno, si sa in qual modo tutto ciò avverrà alla fine dei tempi, il giorno della Resurrezione. « Non ci si inganni: esistono soltanto due luoghi »: la formula di S. Agostino domina l'escatologia del Medioevo sino alla fine del Duecento, ossia sino al nostro periodo. Al vagare indefinito dei morti nell'intermondo il cristianesimo sostituisce le due prospettive della salvezza (ovvero del paradiso) e della dannazione (ovvero dell'inferno).

Se ci si permette di bruciare le tappe, e di domandare senz'altro che cosa siano, al principio del Trecento, l'inferno e il paradiso, possiamo rivolgerci all'affresco dipinto intorno al 1305 da Giotto per la padovana Cappella degli Scrovegni. Esso s'inserisce nella continuità del retaggio bizantino: il Cristo in gloria rimane inscritto in una mandorla che lo separa dal gruppo, fortemente strutturato e gerarchizzato, degli angeli, dei santi e dei beati. Anche l'inferno ha trovato una sua cornice organizzativa. È infatti per categorie di supplizi, in rapporto con i peccati di cui si sono macchiati, che i dannati vengono

torturati (ciascun gruppo a suo modo) dai diavoli.

L'inferno non è più messo in discussione. Si è ormai lontani dai dubbi avanzati da Origene (condannato nel 400 al concilio di Alessandria) circa la possibilità di un'eternità di pene. L'inferno esiste, e si moltiplicano le esposizioni (le ritroveremo a proposito del purgatorio) che ne descrivono, con variazioni, gli aspetti. Più che su questi fugaci abbozzi, il Medioevo si fondava su un certo numero di testi che facevano autorità. La visione detta « di S. Paolo », che risale al IV secolo, e al principio del Trecento è conosciuta in francese e in inglese, in italiano e in provenzale, riferiva il racconto del santo trasportato agli inferi: i dannati appesi ciascuno per un membro del corpo (quello ch'era stato il tramite del loro peccato), le sette fornaci, la ruota di fuoco che gira mille volte al giorno, portatrice di mille dannati, lo stretto ponte sull'abisso, da cui i peccatori scivolano nella voragine, le ragazze madri infanticide tormentate dai serpenti... Nauseabondo, orribile, il fondo dell'abisso riceveva infine i responsabili dell'ultima colpa, ossia coloro che non avevano voluto credere.

La visione di S. Paolo ha offerto un canovaccio: tra l'XI e il XIII secolo tutta una serie di leggende ricama, precisa, abbellisce. Non ne daremo un'esposizione particolareggiata. In prima fila su questo tema troviamo in folla le leggende celtiche: quella di S. Fursey, fondatore di monasteri in Irlanda, quella di S. Brandano, che, partito per mare con sette monaci, costeggia l'isola terribile da cui s'ode un rumore di fucina, e in cui arde il fuoco infernale. C'è poi, sulle tracce di S. Patrizio (in Irlanda), il viaggio del cavaliere Owen attraverso le vaste pianure in cui uomini e donne nudi, inchiodati al suolo, sono divorati da serpenti e rospi. E c'è la fornace in cui i dannati sono appesi per le braccia, i piedi, le orbite o le narici. Intorno al 1150 (1149?), Tungdal, guerriero inglese, attraversa in tre giorni l'inferno, e lo descrive ai vivi: assassini in una caldaia, spergiuri trasferiti da un lago di fuoco in un lago ghiacciato, avari divorati da un mostro, golosi e lussuriosi fatti a pezzi, mentre un altro mostro inghiotte le religiose infedeli e le risputa incinte di serpenti che appena nati le divorano... È nei mondi nordici o celtici che queste leggende hanno conosciuto il successo più grande; ma il Mediterraneo non le ignora, e

l'immaginazione di cui dà prova la visione di Alberico, monaco di Montecassino al principio del XII secolo, non è da meno.

In forza di un tratto che ritroveremo in seguito, sembra che sia molto più difficile evocare il paradiso che non l'inferno: sia il vocabolario che la simbolica delle gioie celesti sono assai più limitati di quelli delle torture infernali. Al mastio, o all'abisso infernale, si contrappongono le immagini del palazzo, del giardino (il giardino chiuso: *hortus conclusus*) o della corte celeste. Un giardino o una prateria? È quel che vede il pellegrino di S. Giacomo di Compostella, condotto dal suo protettore. Ed è ciò che scopre, al termine di una strada scura, un bambino resuscitato da S. Francesco. È, infine, ciò che già descriveva S. Barlaam, in termini mutuati dalle leggende orientali. La struttura di queste visioni è spesso identica. C'è una stretta galleria, o sentiero, o magari una scala (visione di S. Perpetua), da cui si esce alla luce. La prateria talvolta cede il passo a un palazzo, e talaltra se l'associa: così in uno dei miracoli di S. Giovanni Evangelista, nel racconto di Barlaam, o nella vita di S. Tommaso.

Ma al giardino chiuso o al palazzo della Gerusalemme celeste si giustappone, e senza dubbio progressivamente si sovrappone, la visione assai più gerarchica di un paradiso molto ben organizzato, posto sotto la custodia delle milizie celesti. Nella lunga esposizione che consacra a S. Michele e agli angeli, Jacopo da Varagine descrive minuziosamente gli attributi degli uni e degli altri, e paragona la gerarchia angelica alla corte del sovrano o alla piramide degli onori e delle dipendenze nella società feudale. E questa sociologia « angelica » concerne direttamente gli esseri umani, s'è vero che gli eletti si trovano inseriti nelle milizie celesti, dove occuperanno il posto che gli spetta.

Il terzo luogo.

Al termine di una lunga maturazione, che risale talvolta agli inizi dell'era cristiana, ma ch'è spesso il frutto di un'evoluzione più recente, nel XII e XIII secolo tutto un insieme di rappresentazioni e d'immagini s'è ormai costituito in una visione organizzata dell'aldilà e della salvezza. Ma il

sistema è lungi dall'esser privo di crepe, o dall'esser definito una volta per tutte.

Louis Réau ¹ rileva il momentaneo ripiegamento nel Duecento di un tema che fin dalla sua comparsa nel V secolo, ma soprattutto all'indomani dell'anno Mille, nell'XI e XII secolo, il Medioevo aveva associato a quello del Giudizio universale: il tema dell'Apocalisse, così importante per esempio negli antichi manoscritti miniati germanici, come pure sui muri delle chiese romaniche italiane o sui portali delle chiese francesi (Moissac, Saint-Benoît-sur-Loire...). Questo preludio cosmico al Giudizio, che espone in dettaglio, a partire dalle visioni di S. Giovanni, i segni precorritori della fine del mondo, ha ceduto il passo a una visione differente, di cui la mutata immagine del Cristo sul timpano delle cattedrali è il riflesso. Il Cristo del Giudizio, ancora terribile nell'XI e XII secolo (dalla sua bocca esce sì uno stelo di giglio per gli eletti, ma anche la spada della giustizia divina per i reprobì), scompare progressivamente facendo posto ad altre immagini più pacate: quella del Cristo docente delle cattedrali gotiche, quella del Cristo che mostra le sue piaghe, annunciando il riscatto promesso a tutti grazie ai meriti della sua morte e della sua passione.

Come stupirsi che, in questa prospettiva, il Giudizio universale — quello che alla fine dei tempi vedrà la resurrezione dei corpi — abbia ripiegato davanti all'importanza crescente del giudizio individuale, che attende ciascun uomo alla sua morte? La drammatizzazione della scena, che dominerà la fine del Medioevo, s'insedia progressivamente: alla morte, l'anima viene pesata sulla bilancia impugnata da S. Michele, e giudicata in funzione dei suoi peccati (di cui è stato tenuto il conto). Già S. Agostino aveva visto passare il diavolo massicciamente gravato del grosso libro cui sono consegnati tutti i peccati del mondo... Una nuova costellazione d'immagini vi sostituirà talvolta un piccolo libriccino individuale. La scena del giudizio s'organizza. Da un lato i demoni, non più semplicemente incaricati di guidare i dannati, come nel Giudizio universale, ma accusatori ufficiali aggressivi e informati; dall'altro la corte celeste, lungi dall'esser uniformemente benevola: quando il re Dagoberto si presenta al giudizio, si assiste ad uno

scatenamento di tutti i santi ch'egli ha più o meno spogliato, con l'unica eccezione di S. Dionigi... Quindi la violenza di questo giudizio si acquieta: se rimane terribile, non è però senza soccorsi. La nuova immagine del Cristo evocata da Jacopo da Varagine quando tratta dell'ascensione è quella del Figlio che mostra le sue ferite al padre per placarne la collera, come la Vergine sua madre mostra al Cristo — un'immagine nuova, che si diffonderà — i seni che l'hanno nutrito. La Vergine, e con lei S. Giovanni, divengono gli intercessori per eccellenza, che difendono le anime dinanzi al tribunale del Supremo Giudice. Ma questa mutazione di prima grandezza negli atteggiamenti davanti all'aldilà — l'individualizzazione del giudizio — non va senza porre dei problemi, che alla lunga si riveleranno imponenti.

Che cosa rimane del Giudizio finale, se la nostra sorte viene decisa alla nostra morte? L'autore duecentesco si rifà come meglio può, quando ne parla, all'antica concezione di S. Gregorio, il quale distingueva quattro categorie di convenuti all'ultimo giorno: due categorie di dannati (quelli che lo sono già, ad esempio coloro che non hanno creduto, e quelli che saranno giudicati sulle loro opere, prima e, se così può dirsi, dopo la loro morte, perché le nostre opere ci seguono) e due categorie di eletti (gli uni sono i santi, di già assisi a fianco del Supremo Giudice, e che collaborano al Giudizio, gli altri condotti davanti al tribunale per la verifica dei loro conti...). Soluzione ambigua, in cui si riflette il problema di sapere quel che avviene tra la morte e il giudizio individuale da un lato, e il Giudizio universale dall'altro.

L'epoca che c'interessa — l'apogeo del Medioevo — è su questo punto visibilmente divisa tra due modelli, sviluppati in successione. Nel primo si scorge — ma cristianizzata, e apparentemente irricognoscibile — l'immagine del luogo del riposo che abbiamo incontrata negli antichi sistemi, ossia quella del sonno dei morti « buoni », dormienti e placati. I vecchi santi del principio del Medioevo conoscono questo sonno, illustrato dalla tradizione bizantina nell'immagine dei sette dormienti di Efeso che attendono nella loro caverna la resurrezione dei morti, ma ne escono miracolosamente, all'epoca in cui infuria la controversia sulla resurrezione della carne, per portare la testimonianza della loro presenza.

Vivi, i santi sono in riposo, ma dove? Ce lo dicono essi stessi, ad esempio S. Martino, visitato dal diavolo sul letto di morte: « Tu non troverai nulla di mortale in me; io vado nel seno di Abramo ». Il seno di Àbramo: questo tema mutuato dalla storia di Lazzaro e del ricco malvagio è stato utilizzato dalla tradizione bizantina per evocare il luogo del riposo delle piccole anime, rannicchiate in una falda dell'abito del barbuto patriarca. Quindi è passato in Occidente (Aix-la-Chapelle, X secolo, in un manoscritto dipinto), per imporsi, a partire dal timpano di Moissac (1125-1130) da Arles a Autun, Tolosa, Avila o Monreale. Ancora alla fine del secolo, a Bourges o a Troyes, Abramo diviene, dopo la resurrezione finale, un personaggio simbolico essenziale del mondo celeste. Ma in seguito il suo ruolo si ridurrà: gli angeli che transitano tra cielo e terra sempre più portano le piccole anime degli eletti direttamente al Cristo.

Con il deperimento di questo tema iconografico si eclissa l'idea del *refrigerium*, ossia di quel luogo, o di quella condizione, in cui si trovano le anime, in specie le anime dei giusti, in attesa della resurrezione. Certo, non senza ripensamenti: nel 1331 e 1332, ad Avignone, quello che può considerarsi come un ultimo incidente, ma rivelatore, è ancora lì a testimoniare che l'accordo sullo status delle anime dopo la morte è lontano. Il papa Giovanni XXII dichiara infatti il giorno di Ognissanti che le anime dei giusti non godranno la visione intuitiva di Dio prima della fine dei tempi e della resurrezione dei corpi. Torna sull'argomento la vigilia di Natale, affermando che prima della resurrezione le anime separate non possiedono né la vita eterna né la « visione beatifica »; e aggiungerà nel 1332 che né i dannati né i demoni sono attualmente all'inferno, dove saranno inviati soltanto alla fine del mondo, dopo il Giudizio. Ma l'idea non è già più corrente. L'anno successivo il re di Francia, Filippo VI, la farà condannare da un concilio a Vincennes, e la confutazione sarà ripetuta in seguito (da Benedetto XII nel 1336, poi dal concilio di Firenze nel 1439). Sulla base di tutto quel che abbiamo detto più sopra della religione popolare, si sente che si disfa qui uno dei legami, e crolla una delle passerelle, tra le credenze tradizionali e il discorso della Chiesa.

Non perciò il problema è risolto. All'immagine del sonno,

del riposo, o del *refrigerium*, sempre più si sostituisce l'immagine, molto più attiva, del purgatorio: ed è in questa fine del Duecento ch'essa prende corpo. È un'affermazione che provocherà un soprassalto, e si richiamerà l'antichità della preghiera per i morti della tradizione cristiana. Certo, le fonti scritturali erano magre: alcuni passi biblici (i Maccabei) o del Nuovo Testamento (S. Paolo, I Cor., III, 10-15). Ma ci si poteva rifare a talune vite di santi (S. Perpetua che prega per il fratello Dinocrate) e a certe riflessioni dei Padri della Chiesa. Pur convinto che « non ci sono che due luoghi », S. Agostino s'era domandato se tutti passino per uno stadio intermedio (il seno di Abramo), o se tale sorte sia riservata alle anime la cui penitenza è incompiuta (il fuoco «purgatorio»?). Siccome la soluzione che ritroviamo nelle vite dei santi — ottenere al momento del giudizio un rinvio che permetta di emendarsi sulla terra — è, malgrado tutto, un'eccezione, l'idea del purgatorio s'è imposta, per ritocchi successivi, nel corso dell'alto Medioevo. Ma non c'è dubbio che in quest'avventura S. Gregorio occupi un posto essenziale. Abbondano le leggende e le narrazioni — spesso ripetitive — che mettono in scena un monaco morto in stato di peccato per aver conservato del denaro (contro i suoi voti) o per qualsiasi altra causa; ed è in suo favore che il pontefice instaura e comincia a codificare le forme dell'intervento dei vivi in favore dei morti: le preghiere, le elemosine, il digiuno, e sopra ogni altra cosa il sacrificio della messa. Gli inferni delle visioni medievali sono al tempo stesso dei purgatori, o piuttosto dei viaggi in un aldilà strutturato, quello del mondo dei morti, sotterraneo o marino, in cui i tre luoghi — inferno, purgatorio e paradiso — si toccano. Sono questi viaggi che definiscono la natura, finallora incerta, dei castighi del purgatorio, collocandovi uno pseudo-inferno, a termine, in cui le sofferenze sono terribili, e i tormenti somministrati da demoni. I grandi santi del Duecento vi credono, e S. Domenico s'infligge la disciplina tre volte per notte: una volta per i suoi peccati, una volta per quelli dei peccatori ancora in vita, una volta per le anime del purgatorio. È nel cenacolo delle religiose, o delle mistiche, che in quest'epoca la visione del purgatorio si precisa, e s'abbellisce d'immagini. Se Giuliana di Norwich aspira ancora a « una visione completa dell'inferno e del Purgatorio », Matilde di

Magdeburgo, che termina nel 1282 una vita di beghina, lascia sul cielo, l'inferno e il purgatorio pagine che ispireranno le due sante del convento di Helfta: S. Matilde di Hackeborn nel suo *Libro della grazia speciale*, e soprattutto S. Gertrude la Grande (morta nel 1302), il cui *Araldo dell'amore divino* è pieno del racconto delle sue visioni e dei suoi scambi con l'aldilà.

Ciò nondimeno, intorno al 1300, al termine di un periodo che si avverte essenziale nell'insediamento della rappresentazione del purgatorio, non si può a meno di restar colpiti da un fatto: salvo rare eccezioni, un'iconografia del purgatorio è praticamente inesistente.

Letto insieme con l'insistente sollecitazione delle fonti scritte, il silenzio dell'iconografia segnala indubbiamente una fase particolare nella diffusione della credenza. Il purgatorio s'è aperto la strada nelle comunità religiose come negli scritti dei maestri spirituali. Ma non risponde ancora ai bisogni profondi dei laici, come mostra l'esempio di Montaillou, dove, seppur non del tutto ignota, la nozione rimane estranea alla gente del villaggio. Questo problema introduce direttamente a quello del nesso tra le rappresentazioni collettive più sopra delineate e le pratiche cristiane intorno alla morte, o, più ancora, l'idea della morte cristiana.

La morte cristiana.

Alla fine del Duecento esiste sicuramente un modello perfettamente formato della morte cristiana nella morte del Signore; e non è difficile discernerne la fisionomia attraverso la letteratura sacra, e anzi persino quella profana. È invece molto più arduo passare da questa morte ideale « sognata » alle realtà quotidianamente vissute nei diversi gruppi sociali: chierici, nobili, borghesi e contadini.

Si teme la morte? I santi — ma hanno buon giuoco — rispondono di no. I martiri della *Legenda aurea* l'invocano a gran voce, la cercano, e talvolta la provocano. Indubbiamente, i martiri rappresentano un mondo ch'è già fantastico; ma i santi che son divenuti i modelli dell'epoca non parlano diversamente. Se ne trovano pochi che, come S. Ambrogio, si rammaricano all'annuncio della morte di un santo vescovo o di

un santo prete. I più — e lo stesso S. Ambrogio per quanto lo concerne personalmente — l'attendono senza paura, per sé come per gli altri. Clotilde si rallegra che il figlio sia nel regno celeste, S. Ilario ottiene da Dio che la figlia e la moglie rendano l'anima contemporaneamente a lui. S. Agostino tributa grandi lodi a tutti coloro che desiderano la morte.

Quand'anche non la s'invoca, sembra che la morte sia accolta tranquillamente. Le formule della *Legenda aurea* sono abbastanza stereotipate da prestarsi a un conteggio. In quattro casi su dieci troviamo la metafora del sonno, associata a quella della pace (si addormenta nella pace di Dio); in tre casi è la metafora dell'ultimo respiro (ha reso l'anima); negli altri s'impone l'immagine della liberazione (l'anima liberata abbandona la prigione del corpo; l'anima s'invola); infine, in un caso su dieci troviamo la formula volontaria della *commandatio*, mediante la quale il morente rimette la sua anima a Dio.

Nelle chiese e nelle abbazie, le immagini dei giacenti — incisi sulla loro lastra, o di già in rilievo, e che si moltiplicano dopo l'XI secolo — confermano quest'apparenza di serenità. Dapprincipio con le braccia distese, ormai il più delle volte incrociate, i giacenti, soddisfatti, attendono nella pace. Si può concluderne che la morte ignora l'angoscia e i tormenti dell'agonia? Certamente no: S. Marta ne ha fatto l'esperienza. L'ultima notte della sua agonia aveva chiesto di venir circondata di lumi, ma un colpo di vento li ha spenti; e s'è trovata accerchiata da un'orda di diavoli con in mano il rotolo dei suoi peccati. S. Marta diviene così la protettrice dei fedeli sul letto di morte: chi le si affida « non temerà le voci malvagie l'ultimo giorno ». S. Agatone, abate, resta per tre giorni in agonia con gli occhi aperti, affissi sul giudizio divino. Interrogato per sapere se sia spaventato o contento, implora: « Mostratemi la vostra carità e non parlatemi, perché sono molto occupato ». Conveniamone: queste battaglie estreme sembrano rare a paragone dei casi di liberazione accolta con gioia; ma la nuova importanza attribuita al giudizio individuale non può che operare nel senso di valorizzarle sempre di più. Quest'immagine malgrado tutto dominante della morte pacifica detta di fronte all'ultimo passaggio un insieme di atteggiamenti e di gesti da cui può ricavarci il modello della

morte cristiana.

Il tema che serve qui di riferimento è quello della morte della Vergine, cui una seconda annunciazione fa conoscere la sua imminente dipartita. Ma S. Giovanni Evangelista, a novantanove anni, è gratificato della visione che gli annuncia: « Vieni, mio beneamato », il cui tema si ritroverà presso tutti i grandi, da S. Agostino a S. Martino a S. Ambrogio a S. Léger o a S. Germano. S. Benedetto, S. Domenico e S. Francesco, i santi monastici annunciano ai confratelli la loro prossima morte, fattagli conoscere da una visione.

Si dirà che il tratto non può esser generalizzato, e che i santi si riconoscono appunto da questo favore speciale, anche se accade che una persona pia abbia in sorte il privilegio di esser visitata dal santo che ha onorato con la sua devozione, e che misericordiosamente le annuncia la morte imminente. Ma si può quanto meno concludere che la buona morte è la morte conosciuta, assunta, che non prende alla sprovvista. E ciò vale per i laici non meno che per i chierici.

La buona morte, attesa, coglie dunque il cristiano « giacente a letto malato »; e Philippe Ariès ci ha fatto finemente osservare come i prodi e i cavalieri — da Orlando, Oliviero o Turpino nella *chanson de geste* a Lancillotto nel romanzo cavalleresco — quando li visita la morte (o perlomeno il pericolo della morte) assumano spontaneamente questa posizione del giacente pronto a render l'anima e all'immobilità eterna. In un'iconografia che nella quasi totalità dei casi rimane un'iconografia sacra, le rappresentazioni della morte fanno più che confermare quest'osservazione: disvelano il modello cui l'Occidente cristiano s'è progressivamente assuefatto. Esso gli viene d'altronde, in parte, dal-l'Oriente. Scorrendo nell'*Index of Christian Art*² le occorrenze di queste rappresentazioni, le vediamo comparire nell'XI secolo sui manoscritti dipinti: morte della Vergine, di S. Basilio, di S. Atanasio, di S. Efrem, di S. Nicola di Bari, di S. Marina... Ma compaiono gradatamente, in parallelo, nell'iconografia dell'Occidente, S. Benedetto, S. Martino, S. Ilario di Poitiers, o magari S. Olaf a Copenhagen in un affresco del principio del Trecento... Soprattutto, dai manoscritti dipinti agli affreschi murali delle chiese italiane, l'ultimo Duecento comincia a sviluppare il tema della morte di S. Domenico e di S. Francesco

in mezzo ai loro confratelli, che diverrà dominante. Se si tiene presente che son questi i modelli della buona morte, sarà lecito ricavarne una descrizione delle tappe della morte cristiana.

Il santo monastico muore in mezzo ai suoi confratelli, come la Vergine s'addormenta in mezzo alla comunità degli apostoli: senz'ombra di dubbio, la morte rimane pubblica, e non c'è ragione di supporre che la cristianizzazione dei costumi abbia modificato questo dato. A Montailou « si muore circondati dai membri della *domus* o del parentado ». Ma soprattutto si ha bisogno di un intercessore, che qui è per i catari il *bonhomme*, ma ovunque altrove è per i cristiani il curato, restando fermo che l'ideale è sempre quello di « non morire soli e di salvarsi ». Esser assistiti alla morte, poter mettersi in regola. Per il cristiano medio, « giacente a letto malato », come si presenta nel 1300 questo passaggio?

Un rituale complesso.

Sarebbe comodo illustrarlo a partire dai rituali, i quali a cavaliere tra Due e Trecento cominciano a descriverne i gesti, visti dall'alto; e potremmo ispirarci, come a un esempio tra gli altri, a quello del vescovo Enrico di Breslavia (1302-1319). Ma occorre ricordare che un testo del genere, se da un lato riflette una tappa in un processo evolutivo, e una situazione già di per sé complessa, dall'altro esprime più l'ideale dei chierici che la pratica vissuta dei laici.

Se viene a sapere di un agonizzante — dice il nostro testo — il prete deve recarsi sul posto con un lume, l'acqua benedetta, la croce, dei tamponi di lana per asciugare l'olio. Entrando dirà: « Pax huic domui », e benedirà... Il rituale comincia con l'assoluzione. Il malato domanda perdono al prete e agli astanti, e dice il *Confiteor*, o perlomeno si batte il petto. Il prete gli fa baciare la croce, si recitano i sette salmi della penitenza, e si procede a somministrare l'estrema unzione: dodici unzioni ancora nel XII secolo, di cui una *ubi maximus dolor*, accompagnate da preghiere appropriate. Se il malato non si comunica, il prete si ritira con una benedizione. Se si comunica, il prete gli dà il viatico, seguito dalla benedizione dei malati e dalle preghiere degli agonizzanti,

dette *obsequium circa morientes*. Quanto agli astanti, si precisa che, dopo aver cessato ogni attività, debbono rimanere presso il prete e unirsi a lui. Si dice due o tre volte il *Credo*, poi la litanìa di tutti i santi per i morenti, poi i salmi. Se l'agonia si prolunga, il curato e una parte dei chierici escono dalla stanza, ma vi lasciano la croce e l'acqua benedetta, sotto la custodia di alcuni chierici. Quando la fine si avvicina, li si richiamerà con il suono della campana. Quando il morente non può più pregare, si raccomanda di leggere per lui il *Pater*, il *Credo* e il salmo di S. Bernardo, che « fa fuggire i demoni » (*quia per hoc demones fugantur*); e all'ultimo momento si leggono le preghiere della *commandatio animae*, mediante le quali il defunto rimette a Dio la sua anima, che s'involò allora dalla sua bocca sotto forma di un bambino nudo.

Leggendo un testo del genere, si ha l'impressione di un rituale già altamente elaborato. La realtà è sicuramente insieme più semplice e più complessa. L'estrema unzione, che occupa qui il posto essenziale, di fatto viene somministrata di rado. Nella *Legenda aurea* questo rito introdotto di recente compare una sola volta. Quanto agli abitanti di Montaignou, la ignorano, senza che nessuno se ne stupisca. E nell'iconografia non la s'incontra ancora. L'estrema unzione sembra dunque decisamente rimanere il « sacramento di lusso » di cui parlano F. Rapp e J. Chelini³, alla portata dei potenti solamente in certe regioni (ed è a costoro che chiaramente si rivolge, con l'ampia mobilitazione di chierici che presuppone, il rituale di Enrico di Breslavia). Occorre indubbiamente tener conto (e lo si è fatto) del carattere che riveste allora l'estrema unzione. Si tratterebbe cioè, checché ne dica la gerarchia, di una sorta di ordinazione *in extremis*, la quale suppone dunque che, se la si scampa, ci si asterrà da parecchie cose, e segnatamente dal peccato carnale.

Di fatto, se riduciamo questo rituale all'essenziale, si può ammettere, con Philippe Ariès, che i due gesti che lo sottendono, e che si ritrovano nella loro versione più spoglia nella morte dei prodi, sono dapprima quello mediante il quale ci si mette in pace con gli uomini e con Dio, e poi la *commandatio animae*, con la quale ci si affida alla bontà divina.

Il perdono lo si ottiene da Dio, attraverso la mediazione della Vergine e dei santi. Ma non meno importante è mettersi

in pace con gli uomini. È tra di loro che i prodi si danno il perdono sul campo di battaglia. S. Bernardo ha riunito i confratelli al suo letto di morte per trasmettergli il suo testamento spirituale; S. Domenico e S. Francesco fanno lo stesso; e alla fine del Duecento la scena comincia a comparire sui muri delle chiese fiorentine o senesi. S. Luigi morente propone nel 1270 uno dei grandi esempi di cui si nutriranno i secoli a venire. Da un lato riparare i « torti fatti », e dall'altro dare alla Chiesa e ai poveri, per il bene tanto dei vivi che del morto, o dei morti: è su queste basi che la Chiesa medievale ha incoraggiato il testamento. Il movimento si è precisato in epoca recente: nel regno di Francia il concilio di Albi lo raccomanda nel 1254; in Spagna, a Tarragona, un sinodo l'incoraggia nel 1291, nell'interesse della « causa pia », ossia dei legati spirituali. Si può dire che alla fine del Duecento il testamento abbia partita vinta? Il pensiero corre ai testamenti dei principi e dei potenti, e in genere alla diffusione della pratica testamentaria, già relativamente avanzata, in specie nei siti medi-terranei. Ma per quanto concerne la salvezza dell'anima, le testimonianze disponibili sono poco convincenti. L'assoluzione: sì. Ma alla fine del XII secolo le vie di questa « religione del perdono » (J. Le Goff) non passano ancora realmente, per i più, attraverso la pratica codificata del testamento, checché ne dicano concili e sinodi.

La comunione, il viatico, prolunga l'assoluzione, sanziona il rito di riconciliazione, e, come indica il suo nome, prepara il viaggio dell'anima. Di conseguenza, non è minimamente contestato, ma anzi auspicato, e pie narrazioni ne orchestrano di già la leggenda. Ecco S. Maria Maddalena, cui S. Massimino porta il viatico in punto di morte; S. Dionigi che riceve dal Cristo l'ultima comunione; e S. Benedetto che invia un'ostia da porre in bocca ad un monaco che la terra si rifiuta di ricevere.

Resa l'anima in questa pace della « buona morte », si sarebbe tentati di distinguere, negli episodi che seguono, due vie nettamente differenti per quanto concerne l'intervento della Chiesa. La prima riguarda le tribolazioni del corpo, e sembra che in questo campo la Chiesa abbia trovato ben difficile imporre la sua lettura.

Certo, è già una pratica pia preparare il corpo per il riposo eterno, quanto meno nel caso dei chierici e dei santi; e

l'abitante di Montaillou Belibaste sa che « i preti si fanno seppellire in abiti sacri con un libro in mano per poter cantare davanti a Dio ». Ma se sulle tombe francesi i giacenti cominciano a giungere le mani o ad incrociarle piamente già al principio del Duecento, la pratica « vissuta », quale possiamo valutarla a partire dall'archeologia dei cimiteri, non si conformerà sistematicamente al movimento prima di un'epoca molto tarda: nel Quattrocento, in un cimitero renano. D'altro canto, dal rituale del vescovo di Breslavia si evince chiaramente che i preti pregano in un'altra stanza durante la toletta del corpo, prima di tornare a pregare sul defunto.

Ma si reca il prete realmente sulla tomba? Le tribolazioni del corpo, quali le abbiamo evocate, fanno ben poco posto — dalla veglia al corteo, inumazione compresa — agli uomini di Dio. E si comprende la lotta plurisecolare condotta dal clero perché si porti il corpo del defunto in chiesa, affinché sia vegliato come si conviene. Nella Francia occidentale e orientale gli *Ordines defunctorum* ripetono la domanda sin dal IX secolo... ma invano. In Renania, come in Vestfalia, le testimonianze dirette mostrano l'ostinata resistenza della pratica. Nel caso più frequente i preti non riacquistano il controllo del defunto che per condurlo alla sepoltura, con una sosta in chiesa per l'ufficio dei morti (quando questo precede l'inumazione). I preti si sono riuniti nella casa del morto davanti al corpo; quindi, dopo canti e preghiere, il corpo viene portato alla tomba, o in chiesa per l'ufficio dei morti.

Quest'ufficio dei morti è di tradizione relativamente recente. Le testimonianze più antiche risalgono al IX secolo (un testo descrive la vigilia dei defunti nell'817 all'abbazia di Cornelismunster in Renania). Nel secolo successivo, un ufficio strutturato, con vespro, mattutino e laudi s'è diffuso nell'impero franco. In questo movimento di diffusione un ruolo essenziale è stato giocato dalle grandi abbazie, e segnatamente da Cluny; poi, muovendo dalle abbazie, la pratica ha conquistato cattedrali e collegiate, e infine le parrocchie. La celebrazione di un ufficio particolare per i morti è dunque, nell'epoca che ci interessa, una pratica in costante dinamismo. Dopo l'XI secolo, s'è arricchita di un elemento nuovo: l'*absoute* (assoluzione al tumulo o alla salma), impartita alla fine della messa. L'*absoute* completa e perfeziona l'assoluzione impartita

al letto di morte, di cui è tutto sommato la ripetizione. Assolvendo il cadavere, essa afferma il credito della Chiesa-istituzione sull'aldilà, il suo diritto al « potere delle chiavi », che apre e chiude l'accesso al paradiso. A questo titolo, l'innovazione appare perfettamente coerente con il desiderio della Chiesa di reimpossessarsi, a cominciare dalla veglia funebre, del corpo del morto.

Il territorio dei morti.

Non avrebbe senso evocare in una medesima chiave i funerali dei campagnoli, al villaggio, e i cerimoniali messi in opera

	1151-1200					1201-1250					1251-1300				
	Uomini	Donne	Bambini	Totale	%	Uomini	Donne	Bambini	Totale	%	Uomini	Donne	Bambini	Totale	%
Vescovi	28			28	30	18			18	12	28			28	16
Abati	26	4		30	32	39	4		43	30	17	5		22	13
Canonici	1			1	3	8			8	6	4			4	4
Altri chierici	2			2	1	1			1	3	3			3	4
<i>Totale chierici</i>	57			61	65	66	4		70	48	52	5		57	33
Re	7			7	7	3	3		6	4	0	2	6	8	5
Nobili	22	2	1	25	26	56	11	1	67	44	38	36	4	98	52
Plebei				0	1	1			1	<1	6	3		9	5
<i>Totale laici</i>	29	2	1	32	35	60	14	1	75	52	64	41	10	115	67
<i>Totale generale</i>	86	6	1	93		126	18	1	145		116	46	10	172	
%	92	6	1			87	12	<1			67	27	6		

per i potenti, di cui il rituale è in certo modo il riflesso. Ritroveremo questi cortei funebri, sviluppati, nel periodo successivo. A maggior ragione, non avrebbe senso trattare in maniera indiscriminata i destini postumi (dopo la sepoltura) delle spoglie degli umili e di quelle dei potenti. Recentemente, l'evoluzione plurisecolare delle sepolture, dall'antichità al Duecento, è stata caratterizzata⁴ come un ampio movimento riunente *ad sanctos*, nel luogo sacro, le tombe che la civiltà antica aveva disperso, o magari escluso. Ariès ci ricorda che ancora Giovanni Crisostomo s'indignava all'idea che le ossa fossero collocate nelle chiese. Almeno in linea di principio, questo atteggiamento non è mutato, e da un capo all'altro dell'Europa l'autorità ecclesiastica rimane ostile alla sepoltura nelle chiese. In Renania il sinodo di Magonza ha ricordato

nell'813: « Nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur »; in Spagna la pratica medievale, richiamata ancora nel 1267 dal sinodo del Léon, proscrive ogni tomba nelle chiese, eccettuati re, vescovi, abati, maestri degli ordini e commendatori... sono tuttavia tollerati *ricosomes* e *omesonorados*. Il rinnovarsi delle ingiunzioni testimonia, è vero, una tendenza conquistatrice non meno che un interdetto rispettato.

Certo, i dignitari laici od ecclesiastici, i fondatori e benefattori di santuari tengono ad esser sepolti nel luogo che hanno beneficato, in prossimità delle preghiere dei chierici; e trasmettono in eredità questo diritto ai loro discendenti, al punto che in certe diocesi (Besançon, Tolosa, Langres o Orléans) esso esiste allo stato di feudo... Quanto al popolo cristiano nella sua generalità, ciò rimane il privilegio di pochissimi. Nel villaggio di Montaillou soltanto Mengarde Clergue, donna ricca, ottiene il privilegio della sepoltura in chiesa. Se l'esempio unico di Mengarde non persuade, lo straordinario corpus delle tombe francesi dopo il XII secolo, costituito dalle migliaia di disegni della collezione Gaignières alla Bibliothèq̃ue Nationale, fornisce un riferimento sicuro e senza appello (vedi la tabella a fronte).

Il privilegio dei re, dei vescovi e degli abati di condividere il riposo dei santi, schiacciante nel XII secolo, si attenua indubbiamente in forza di un'evoluzione ininterrotta: e nel 1300 i laici rappresentano i due terzi di coloro che hanno diritto a queste tombe. Ma si avvertono anche i limiti di un'evoluzione che riserva ancora ai potenti della società feudale il 95 per cento delle sepolture laiche. Evidente è la continua ascesa delle donne, che inizialmente occupano un posto infimo, e alla fine hanno raggiunto la proporzione di uno a tre: un progresso modesto, ma reale. Nell'insieme, sul finire del Duecento il privilegio di venir sepolti accanto ai santi rimane ben custodito: l'invasione non ha avuto luogo.

Si dirà che il cimitero che si concentra (nei limiti che abbiamo accennato più sopra) ai piedi della chiesa partecipa del luogo sacro. Alla « polvere di sepolture » allargate a stella lungo le strade fuori dell'agglomerazione, quale si ritrova all'epoca romana nelle città dell'Occidente, è succeduto il raggruppamento negli *atria*, che un decreto del 593 (Clotario II) fissava in due arpent di terra su ciascun lato della chiesa.

Poi questi cimiteri si sono popolati. L'esempio francese di Digione, studiato in profondità, mostra come, a partire dal XII secolo, i cimiteri si siano allargati fino a coprire una parte rilevante del territorio urbano. Fino a qual punto il cimitero è cristianizzato? La domanda può sembrare ingenua o incongrua: è così facile immaginare intangibile o immutato il paesaggio di croci di legno di un cimitero di campagna! In effetti, è invece possibile delineare un certo numero di tappe che — nell'epoca che ci interessa — hanno ritmato il processo di cristianizzazione del cimitero. La prima è la sua concentrazione ai piedi della chiesa. Abbiamo visto ch'è in corso più o meno dall'VIII secolo, anche se alcune aree, dal mondo slavo alla Corsica, vi riluttano. Questa concentrazione porta con sé una delimitazione dell'area sacra per via d'esclusione di quanti non vi hanno accesso: ad esempio i bambini non battezzati, che in Slovacchia vengono ancora sepolti dentro una giara, all'uscita dai villaggi, secondo la tradizione precristiana. Altri interdetti, a metà tra religione e magia, colpiscono le donne morte durante il travaglio, prima di partorire, per le quali troviamo in Renania (ma il caso non dev'esser isolato) una sepoltura separata, talvolta secondo una modalità tradizionale (il *Baumsarg*, tronco d'albero svuotato). A partire dall'XI secolo, a queste donne era riservato un *locus secretus*; e nel 1310 si precisa che dev'essere *extra cimiterum*. Per quanti partecipano alla comunità dei morti cristiani, la ricerca della prossimità al luogo sacro introduce una pluralità di gradi, a seconda della localizzazione esatta della tomba. Certuni — e si tratta talvolta di principi e prelati — ottengono di esser sepolti *sub stillicidio*, ossia al piede dei muri della chiesa, sul sagrato. Il gesto non è privo di ambiguità: può esprimere una preoccupazione d'umiltà (rifiuto della sepoltura nella chiesa, o un'ansia d'esser calpestati dai fedeli di passaggio), come può riflettere la credenza negli effetti benefici dell'acqua che cola dalle grondaie del santuario e viene a nutrire i morti... il che rinvia ad uno sfondo di credenze molto più inquietanti.

Domandiamoci ora: per i comuni mortali, la croce che individualizza la tomba costituisce la regola? La risposta è largamente negativa. Dall'Irlanda all'Inghilterra è possibile seguire, in un gran numero di siti, l'invenzione progressiva

della croce: dalle lastre tombali quadrate recanti incisa una croce, che compaiono in qualche caso in Irlanda nel VI secolo, e si ritrovano ancora nell'VIII e IX secolo, sino alle grandi croci collettive in forma di pilastri decorati sormontati da una piccola croce, che s'incontrano dall'VIII-IX secolo fino all'XI in Irlanda e nell'Inghilterra prenormanna. Ma non si tratta, il più delle volte, di croci sepolcrali: esse segnano i confini del territorio di un'abbazia, o commemorano un santo abate. Certo, nell'XI secolo vengono innalzate pietre tombali (*coped gravestones* o *hog backs*) arrotondate, a decorazione geometrica o animale. Poi, nel XII e XIII secolo, divengono più numerose le lastre di pietra recanti una croce incisa ad intreccio; è dall'Inghilterra, a quanto pare, che i modelli passeranno in Scandinavia, la quale li apprezzerà a partire dal Trecento. In Renania, la lapide orizzontale o verticale dell'epoca franca, ma anche il semplice paletto, sono rimasti per lungo tempo la regola.

Alla fine del Duecento, nel 1296, uno scrittore ecclesiastico renano, Durandus, può ancora scrivere che la croce collettiva del cimitero vale per tutte le tombe; ed è vero che la cristianizzazione del cimitero passa per questa via, come passa per le lanterne dei morti, che si diffondono allora fittamente in una parte della Francia romana. Queste alte colonne sormontate da una lanterna rappresentano il modello francese sviluppatosi a partire dalla fine dell'XI secolo, ma soprattutto nei due secoli successivi. Diffondendosi tra Tre e Cinquecento verso l'Europa centrale e orientale, la forma si modificherà: la colonna cederà il passo a una *maisonnette*, o semplicemente a una nicchia in cui brucia il lume.

Questo movimento ha i suoi limiti: per quanto ne sappiamo, il cimitero, sia urbano che rurale, rimane assai più simile a un « terreno abbandonato » (J. Chelini), in cui le tombe sono frequentemente demolite e sostituite, che ad un luogo organizzato. L'ossario, che alla fine del Medioevo raccoglierà, sul muro esterno della chiesa o interno del cimitero, le ossa dei defunti del passato, se in epoca romana non è ignoto in Inghilterra e in Francia, rimane però una curiosità d'introduzione recente. Si comincia a parlarne nel Duecento: un *carcer ad ossa mortuorum in eo reponenda* esiste nel 1222 a Treviri, nel 1290 a Coblenza. Ma la diffusione reale

verrà molto più tardi; il controllo e la messa al riparo delle ossa dei morti non sono ancora sentiti come una necessità.

I compiti dei vivi.

Semplificando, forse eccessivamente, sembra dunque che la devozione cristiana ai morti sia rimasta, sino a una data avanzata, la pratica di un'élite privilegiata, ossia dei monaci, dei chierici, e di quanti, dotandoli e proteggendoli, acquistano il diritto alle loro preghiere. Nel corso del Medioevo, era stato messo a punto il sistema dei *rotula* o rotoli di preghiere, che s'incontra nel XII secolo nell Occidente cristiano. Sistemi di assicurazione collettiva davanti alla morte, questi rotoli raccomandavano un defunto alle preghiere di tutta una serie — verrebbe voglia di dire ima catena, ma si tratta di un termine che rischia di apparire anacronistico — di conventi che avevano concordato di associare le loro preghiere. Portati da messaggeri, i *rotula* passavano così di convento in convento.

Ma, anche prescindendo da questa pratica d'élite, grazie alla quale i defunti privilegiati accumulano sulla loro testa una massa considerevole di preghiere di particolare valore, i morti, dai più ordinari ai più illustri, beneficiavano da lungo tempo di un certo numero di servizi rituali per il riposo della loro anima: ai *funera*, celebrati il giorno della sepoltura, si aggiungevano le *exequiae*, ovvero il ciclo delle cerimonie religiose successive. Dalle chiese orientali a quelle dell Occidente, e entro quest'ultimo da un'area all'altra, le tradizioni divergevano quanto al ritmo di queste celebrazioni. Ma in generale si officiava un servizio il terzo giorno, un altro il settimo (o talvolta il nono in Oriente), un altro ancora il trentesimo (talvolta il quindicesimo o il quarantesimo), e infine l'anniversario, che concludeva il ciclo.

In quale misura lo schema ideale così definito risponde ad una pratica radicata? Per questo periodo spesso ci mancano testimonianze dirette sul tipo di quella di Esperte Cervel, una donna di Montailhou che ordina delle messe e un '*absoute* da impartire al cimitero sulla tomba di un defunto... di cui ha sventuratamente dimenticato la localizzazione. Per quel tanto ch'è possibile estrapolare a partire da una documentazione così

frammentaria, il servizio del terzo giorno — che corrisponde alla credenza secondo la quale l'anima soggiorna nel corpo almeno tre giorni — sembra esser stato generale. La pratica del *septain* o del settimo giorno non sembra altrettanto importante; ma quella del trentesimo, conosciuta a Tours fin dal VI secolo, presente nel 1035 nei miracoli di S. Simeone, appare, a partire dal Duecento, sensibilmente più diffusa (nel 1227 il concilio di Treviri, e altri testi, la dicono « comune »): è vero che corrisponde anch'essa ad uno dei momenti rituali in cui ci si congeda dal morto. Analogamente, l'anniversario, celebrato in capo a un anno, se resta spesso mal definito nei testi e raro nei testamenti fino al 1200 — benché lo si trovi menzionato da lunga data: da Tertulliano (200) fino a Gregorio di Tours (550) e Alcuino (817) — sembra aver assunto nel corso del Duecento una consistenza reale, soprattutto nella seconda parte del secolo, nei siti (Francia e Renania) in cui lo s'incontra. E si provvede a fissarne le modalità, che ricordano la messa dei funerali (campane, vigilie, messa, visita alla tomba con *absoute* e *commandatio animae*).

Se è permesso semplificare senza cadere nella caricatura, può dirsi che, eccettuato il caso dei potenti (principi e grandi personaggi), ciò che ancora manca a questa pratica delle messe *de mortuis* — il cui sistema è ormai insediato — è la quantità. Il gesto è là, a codificare le tappe della separazione, in ambigua sintesi tra le credenze tradizionali e le credenze cristiane; ed è già un articolo di fede ch'esse giovino al morto. Ma la profusione e la ripetizione, mediante la fondazione di anniversari annuali, sono ancora cose recenti, che conoscono una reale diffusione soltanto dopo la metà del Duecento, e entro gruppi ristrettissimi, anche s'è agevole scoprire precocemente i « bei » testamenti che sembrano smentire quest'affermazione (così in Renania, già nel 953, quello della beata Erkanfrida, che dispone una moltitudine di messe, di anniversari perpetui e di elemosine). Tra l'evidente opera di sollecitazione dei chierici, di cui le leggende intorno a S. Gregorio, compiacentemente coltivate, sono l'espressione, e la pratica effettiva dei fedeli, il passo è grande.

Esso viene compiuto nelle ultime volontà dei potenti. Mentre nel XII secolo i doni fatti alle chiese e alle abbazie (per esempio quelli dei re inglesi a Fontevrault) avevano di mira il

bene sia dei vivi che dei morti, nel 1199 Eleonora d'Aquitania, assegnando un dono al convento, precisa che il beneficio deve andare alle anime del re Enrico e di suo figlio (anch'egli Enrico), di felice memoria... E si ricordino le ultime volontà di S. Luigi morente, che domanda al figlio di far cantare delle messe e dire delle preghiere in tutto il regno per il riposo della sua anima. La via è aperta ad un'evoluzione di cui il secolo seguente vedrà la concreta materializzazione. Le condizioni e la pressione indispensabili sono già lì: a partire dal decennio 1230-40, l'opera d'incitamento degli ordini mendicanti e la proliferazione dei loro conventi forniscono i mezzi di una moltiplicazione e di una diffusione in una cerchia sociale molto più vasta della moneta spicciola delle messe *de mortuis*.

In questo nuovo quadro, e in diretto collegamento con esso, può cominciare a modificarsi un'altra pratica *post mortem*, quella delle elemosine e dei legati caritativi. Sarebbe troppo semplice situarla su una linea direttamente parallela a quella del banchetto funebre, suo *pendant* nell'« altro » sistema tradizionale della morte, e dire che i pasti funebri si trasformano in elemosine e in donativi. In effetti le due pratiche coesistevano, e ancora coesistono, senza urtarsi. Le « distribuzioni » ai poveri o alle comunità erano già note, e si ritrovano nei testamenti più antichi; ma a partire dal Duecento cominciano a conformarsi a un rituale codificato, che testimonia la popolarizzazione della pratica (distribuzioni davanti alla chiesa in occasione delle messe anniversary, panificazione di carichi o misure di grano).

Tra gli elementi del nuovo sistema, c'è un ultimo punto che non può esser passato sotto silenzio, stante l'importanza ch'è destinato ad assumere: nel 1300 il papa Bonifacio VIII estende ai pellegrini che partecipano a Roma al giubileo il beneficio di un'indulgenza plenaria. È una svolta che ha un valore simbolico. Certo, la nozione d'indulgenza — un'applicazione del potere della Chiesa di legare e di sciogliere, di assolvere dai peccati — non era nuova, e l'indulgenza plenaria era stata accordata per la prima volta ai crociati. Ma l'allargamento della pratica annuncia il movimento a spirale dalle indulgenze meritate alle indulgenze comperate, dalle indulgenze che si applicano ai vivi alle indulgenze che si procacciano ai morti. Non vogliamo anticipare; ma esiste una coscienza popolare

vigile (la troviamo in Linguadoca) ostilissima alle indulgenze e ai monaci mendicanti, che — si dice — gozzovigliano anziché salvare le anime dei morti e inviarle in cielo.

Quest'ultimo tema, qui appena accennato, invita a concludere domandandosi se esista, nel 1300, un modello della morte cristiana. Rispondiamo che esiste sicuramente; e lo abbiamo visto insediarsi, tanto nell'elaborazione di un'escatologia ormai complessa, quanto nell'insieme dei gesti e delle pratiche che hanno cristianizzato la morte.

Prima di andar oltre, s'impongono tuttavia alcuni rilievi. Fino a che punto questo modello è il modello del « popolo cristiano »? Qual è l'ampiezza della sua diffusione? Sarebbe certamente falso e caricaturale irrigidire i contrasti, e farne il modello di un'élite — quella dei religiosi, dei chierici e dei potenti del mondo feudale — relegando la gente ordinaria delle città e soprattutto delle campagne nella religione popolare dei morti presentata nel capitolo precedente: le sovrapposizioni sono numerose, e la contaminazione reciproca di già massiccia. Ma sarebbe, crediamo, abusivo estrapolare dalla serenità dei giacenti soddisfatti del Duecento ad un modello universale della morte serena all'apogeo della cristianità occidentale. E forse ancor più abusivo associare sotto un'etichetta comune (la « morte addomesticata » di cui parla Philippe Ariès?) i riti pacificatori delle società contadine e le pacate certezze dei santi e dei potenti.

Secondariamente, più che di una stabilità plurisecolare, questo modello comunica l'impressione di una storia in cammino. Nel 1300 le cose stanno cambiando, e sotto l'impassibilità del quadro s'indovinano mutazioni essenziali. Dall'escatologia dei due luoghi, e del giudizio collettivo alla fine dei tempi, si sta passando a quella dei tre luoghi, che valorizza il giudizio individuale. Così l'immagine su cui si sarebbe tentati di fermarsi — quella della buona morte, quella di S. Luigi nel 1270, che unisce nella sua persona il prode e il santo, ed è certo della propria salvezza eterna in un mondo pacificato che ha bandito i terrori dell'anno Mille — è già a metà desueta. Altre certezze, altre inquietudini vanno nascendo. È vero che la rivoluzione introdotta dalla valorizzazione del giudizio individuale e dalla possibilità di un riscatto a termine corrisponde ad un principio di

individualizzazione degli atteggiamenti, in una società in cui il singolo comincia a prender coscienza del proprio peculiare destino. Sia a livello concettuale, sia a livello delle pratiche, esiste un sistema i cui elementi sono già al loro posto. Ma essi concernono ancora soltanto la ristretta élite di coloro che sanno. Gli sconvolgimenti collettivi del nuovo secolo affretteranno — a caldo — questa maturazione.

Note

1 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 29.

2 Il cui schedario è stato consultato all'università di Princeton.

3 J. Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident Chrétien*, 120.

4 Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*. 65.

IV. I DEVIANTI: DAI TROVATORI AI CATARI

Nel tentativo di suggerire i limiti più evidenti dei modelli degli atteggiamenti davanti alla morte delineati più sopra, saranno lecite due incursioni in due settori tra loro molto diversi.

Al livello dei gruppi popolari, e segnatamente nell'immensa società rurale che costituisce all'epoca la grande maggioranza dei popoli europei, sarebbe caricaturale racchiudere le rappresentazioni della morte, e gli atteggiamenti cui conducono, nel sistema delle rappresentazioni tradizionali, cristianizzate... fino a qual punto? A questa lettura piuttosto meccanica e lineare della cristianizzazione e delle resistenze ch'essa incontra si oppongono parecchi elementi. Da un lato abbiamo l'insorgere delle eresie medievali e delle letture differenti da esse propagate. Il catarismo rappresenta così un'altra visione dell'aldilà e dei novissimi, che trascina gli uomini, divisi tra i principi del bene e i principi del male, nel ciclo delle reincarnazioni purificatrici. La pratica dell'*endura* — questa morte di fame e di sete cui, per meritare la salvezza, si sottomette l'agonizzante che ha ricevuto il *conso-lamentum* da uno dei *bonshommes* della setta albigese — ci mostra un albigeismo assai lontano dall'esser la soluzione facile che si crede. Domandiamoci dunque: è l'albigeismo una semplice « pellicola » di credenza (giudicando a partire da Montaignou) in contrasto con un cristianesimo già più radicato? Bisognerebbe, per poter estrapolare, conoscere altre Montaignou, in quei mondi balcanici in cui i cimiteri bogomili testimoniano fino al Quattro-cento la vitalità delle credenze manicheistiche. Catarismo o valdismo rimangono religioni del libro, e della salvezza. Non esistono, in queste masse popolari senza dubbio meno inerti di quel che il loro silenzio farebbe credere, altri tipi possibili di non-conformismo?

Nel momento di svolta in cui ci collochiamo, l'attesa

millenaristica del Giudizio, del *Domesday*, ha perduto sicuramente in intensità; si esita a dire in attualità. Ma nelle masse popolari il desiderio di sovversione sociale, che trova in questi sogni la sua giustificazione, esplode in fiammate senza domani: intorno al 1260 i primi penitenti hanno percorso l'Italia; nel decennio 1310-20 i « pastorelli », pionieri della rivolta contadina, hanno attraversato una parte della Francia, trovando le loro vittime nelle persone dei lebbrosi, che massacrano e bruciano... Per il loro tramite rinasce episodicamente, come per generazione spontanea, la voce della fine del mondo; ma queste fiammate di panico rimangono limitate.

Piuttosto che sfuggire « verso l'alto », mediante una sublimazione panica del discorso cristiano della fine dei tempi, ai sistemi strutturati che li inquadrano, può accadere che un certo numero di contadini opponga alle ideologie dominanti l'ostinazione di un materialismo spontaneo. Si ritroverebbero qui gli « anoressici del sentimento religioso » che Le Roy Ladurie ha individuato nel suo villaggio occitanico, e più numerosi di quel che ci si attendesse. Sono coloro che credono nella perennità della materia — « Ho inteso dire da molta gente che il mondo era sempre esistito e che esisterebbe sempre in avvenire », dice uno di questi contadini — e che all'idea della resurrezione oppongono pertanto un solido scetticismo.

All'altra estremità della piramide sociale, è nell'aristocrazia feudale ch'è dato incontrare, in termini beninteso assai diversi, una presa di distanza nei confronti del modello corrente della morte cristiana. Indubbiamente, già la *Chanson de Roland* ci mostrava per quali vie la morte del prode si esempli sulla morte dei santi, e divenga tutto sommato paragonabile all'apoteosi del martire delle leggende pie, in cui i cieli si aprono perché gli angeli vengano a cercare l'anima del beato.

Ma nel XII e XIII secolo questa così avanzata cristianizzazione della morte cavalleresca si trova rimessa in questione dalla civiltà e dal romanzo cortesi. Nei romanzi del ciclo bretone si legge l'occultamento progressivo di un'antica presenza della morte: quella delle leggende celtiche. È possibile (e lo si è fatto) decifrare le peripezie del cavaliere avventuroso come un viaggio nella dimora o nel regno dei

morti¹: il castello, il palazzo o la contrada misteriosa ne ricordano la fisionomia, che si tratti di *Erec et Ettide*, di *Yvain* (in cui le giovanette prigioniere simboleggiano il tributo della morte, e il signore disteso sulla sua coltre di seta il re dei morti), o di *Le chevalier à la charrette*, in cui la stessa topografia degli ostacoli che Lancillotto deve superare evoca la dimora dei morti, e riguardo al quale ci si è potuto domandare se il carretto su cui il cavaliere deve salire per meritare la sua bella non sia quello dell'*ankou* bretone... Ma sentiamo che questi regni leggendari della morte non sono più percepiti come tali, che sono inseriti in un simbolismo differente. Anche se nel fondo sospetta di che cosa si tratti in realtà — « ...il paese da cui nessuno ritorna... » — Chrétien de Troyes testimonia delle distanze prese dalla cultura aristocratica nei confronti di una mitologia che non è più la sua.

Ma l'irruzione di una nuova sensibilità, di un altro sentimento della morte, in certo senso agli antipodi del sentimento cristiano, è in Tristano che si disvela. Nel tema dell'amore terreno invincibile, ad un tempo più forte della morte e ad essa intimamente associato, perché conduce inflessibilmente i due amanti alla scena finale, in cui i due corpi giacenti si confondono per sempre, si rivela un altro mondo: « Ella l'abbraccia; ella si distende, gli bacia la bocca e il viso, ella l'abbraccia strettamente, corpo contro corpo, bocca contro bocca. Subito ella rende l'anima e muore così, tutta contro di lui, per il dolore del suo amico ».

La poesia e il romanzo cortesi — questa quintessenza della sensibilità di un gruppo privilegiato — introducono così, con un gesto vistosamente scandaloso, una lettura nuova e interamente umana della morte, insieme fascinatrice e vinta. Ma dobbiamo vedere in ciò (qualunque sia stato il successivo destino del tema) qualcosa di più del bel lusso effimero di una società raffinata? È noto come, nel ciclo di Perceval, e poi soprattutto nella ricerca del Graal che lo prolunga, si effettui la cristianizzazione dell'avventura cortese. Soltanto Galaad, messia cavalleresco, e taluni dei cavalieri della Tavola Rotonda, potranno vedere la fine della ricerca: un privilegio rifiutato a Lancillotto. Nella conclusione data al poema da Manessier, Perceval finisce col ritirarsi in un eremitaggio, dove trova la morte tranquilla e semplice dei giusti, quella dei santi.

Ma i suoi funerali sono i funerali di un re, e la sua sepoltura è d'oro e d'argento. In quest'ambigua mescolanza di semplicità e d'ostentazione si profila una sensibilità nuova, consona all'epoca che segue.

È possibile parlare di una contestazione « borghese » del modello della morte cristiana? Significherebbe esporsi sconsideratamente all'accusa di anacronismo. E tuttavia vien fatto di pensare al *Roman de Renart*, che a cavaliere tra XII e XIII secolo riflette in certo modo la causticità dei piccoli, attraverso la voce di autori i quali da un lato sono indubbiamente dei letterati, ma dall'altro sono rimasti in contatto con la cultura popolare.

Che cos'è il paradiso per Renart? Lo sappiamo bene grazie all'episodio del pozzo, e dell'abbindolamento di Ysengrin. Domandiamoci: l'intenzione di schernire il purgatorio di S. Patrizio è evidente? In ogni caso, non è confessata. Imprigionato nel pozzo a causa di una delle sue negligenze, Renart descrive al lupo le delizie del luogo presunto in cui si trova... e lo fa in modo abbastanza convincente perché l'ingenuo si precipiti nel secchio, il cui peso, discendendo, farà risalire il secchio in cui la volpe era rinchiusa. Per chi sa leggere, il sapore caustico di questa derisione popolare delle leggende pie testimonia le distanze mantenute nei confronti del nuovo discorso cristiano della morte.

Note

- 1 Vedi in particolare *La mort au Moyen Age*, 135.

Parte seconda

IL TRIONFO DELLA MORTE

V. IL TEMPO DELLA PESTE

Tra il 1300 e la fine del Quattrocento, una svolta è maturata nella storia della morte. Si pensa di averne fornito la chiave citando la Peste nera che tra il 1347 e il 1352 devasta e spopola l'Europa. Ma l'accidente cataclismatico, di cui tenteremo di misurare l'ampiezza, assume una così grande importanza soltanto perché interferisce in un'evoluzione più profonda, di cui affretta la maturazione, influenzandone anche senza dubbio parzialmente il corso. Per misurare il peso dell'avvenimento, occorre in primo luogo inserirlo in tutta una congiuntura, ch'è quella della crisi demografica e sociale della fine del Medioevo: il suo posto ne esce ridimensionato, senza per ciò perdere d'importanza. Non sembra infatti il caso di prender sottogamba il macabro della fine del Medioevo, come certi autori recenti hanno tentato di fare. Il macabro mero epifenomeno, brivido passeggero e senza domani? A noi giudicarne, sulla base di un'informazione più ampia.

L'infelicità dei tempi.

Noi non crediamo più alla « storia catastrofe ». Sappiamo che la svolta che farà del Tre e Quattrocento i « secoli dell'uomo raro » è avvenuta prima dell'aggressione della Peste nera. In un qualche punto intorno al 1300, un poco prima o un poco dopo, a seconda dei luoghi, la popolazione europea ha conosciuto un culmine. Poi comincia a contrarsi¹. Se si deve credere alle cifre di Russell, la popolazione inglese, la meno mal nota di tutte, vede decrescere costantemente la sua speranza di vita — tra l'ultimo terzo del Duecento e il 1345 — da 35,2 anni a 27,2. Sebbene siano stati contestati, questi calcoli suggeriscono una tendenza, che riceve conferma in altri siti: così in Toscana, dove gli archivi fiscali forniscono di già

stime precise del numero dei capifamiglia, la popolazione sembra registrare un movimento discendente a partire dal 1330 (Prato, San Gimignano), e in qualche caso a partire dalla metà del Duecento (Pistoia)². In Provenza troviamo i primi villaggi abbandonati nella prima metà del Trecento. Le pianure della bassa Provenza ristagnano, e sulle montagne dell'alta Provenza comincia il ripiegamento.

Che cosa è accaduto? Gli storici inglesi (Postan) hanno visto all'opera un meccanismo malthusiano: sul finire del Duecento la popolazione avrebbe superato la soglia critica oltre la quale i mezzi di produzione erano insufficienti a nutrirla, e si sarebbe andati troppo oltre con i dissodamenti. Il riflusso s'inscriverebbe dunque nel quadro di un movimento « naturale ». Questo schema è stato criticato, e con buone ragioni; ma rimane incontestabile che a partire dai primi decenni del Trecento crisi, carestie e mortalità s'impongono con un'asprezza nuova. Il fenomeno più spettacolare è indubbiamente quello che tra il 1315 e il 1317 colpisce l'Europa settentrionale, dall'Inghilterra alla Fiandra alla Germania e alla Scandinavia, fino alla Russia, ma che non è affatto ignoto a Firenze, dove il cronista Villani ne dà una descrizione tragica, avanzando la cifra, decisamente sospetta, di un terzo di morti tra gli abitanti della città. I dati più precisi provengono dalle Fiandre: Ypres che perde il 10 per cento della sua popolazione, Bruges, o Tournai, in cui — si racconta — i poveri muoiono sui mucchi di letame. Carestie ed epidemie anonime, frutto della miseria, si moltiplicano nella prima metà del secolo: la Toscana è colpita nel 1310, 1322, 1329 e soprattutto nel 1340-42; poi ancora nel 1347. La Peste nera scoppiierà in un mondo reso fragile dalla malattia che vi si aggira incessantemente. Si dovrà perciò aderire senza riserve all'antico schema che lega meccanicamente l'epidemia alla carestia, a sua volta figlia di cattivi raccolti dovuti al clima, secondo il ciclo clima-carestia-peste-carestia? Nella sua versione rigida, esso è oggi contestato: in più di un caso, l'autonomia del fenomeno epidemico è reale. Ma la sua importanza resta condizionata dal contesto in cui s'inserisce.

Perché nel 1347 la peste? L'Europa non l'aveva più conosciuta dopo la peste cosiddetta giustiniana del decennio 760-70. Non ci addentreremo più dello stretto necessario nelle

ipotesi degli epidemiologi, i quali si domandano come mai, muovendo dal mondo delle steppe orientali, in cui è mantenuta allo stato endemico dalla presenza dei roditori selvatici che ne sono i portatori, la peste si sia reinsediata in Europa per più di tre secoli a partire dal 1348. Si sa che il flagello, che già nel 1346 infieriva sia a nord che a sud del Mar Caspio (Tabriz), l'anno successivo ha toccato il Mar Nero: Pera, Trebisonda, e anche Caffa, fónado genovese allora assediato dai turchi, che vi catapultarono dei morti di peste. Le galee genovesi provenienti -da Gaffa hanno contribuito a disseminare il male in Sicilia (Messina) e nelle isole, e quindi a Marsiglia, toccata alla fine dell'anno 1347. Intanto, muovendo da Costantinopoli, la peste guadagnava la Grecia, Creta, l'Anatolia e l'Egitto. A partire da questi fotolai moltiplicati, 1348 furono raggiunti la Siria e la parte orientale del Maghreb. Dalla Dalmazia, il flagello penetra nell'Adriatico. Nel gennaio 1348 la peste tocca Venezia, e poco dopo Genova, che pure aveva avuto la cautela di rifiutare l'approdo alle proprie galee.

A partire dai punti d'appoggio sul litorale del Mediterraneo occidentale, la peste penetra nell'entroterra, percorrendo in lungo e in largo l'Italia, l'Est e il Nord della Spagna (dal regno di Granada all'Aragona) e il Midi della Francia, da Marsiglia a Lione a Bordeaux. Quest'ultima città, toccata a metà del 1348, serve di trampolino per la diffusione atlantica: via mare, la peste raggiunge i porti inglesi e l'Irlanda. Dall'Inghilterra si propaga, di rimbalzo, al Nord della Francia (Rouen, Calais)... Su questo vasto fronte europeo, nel 1349 l'epidemia continua il suo viaggio, dalle Fiandre (che aggira) ai Balcani, raggiungendo la Renania e i territori alpini, mentre la Scandinavia e la costa della Frisia sono toccate via mare. Nel 1350 la Germania, la Danimarca, il Sud della Svezia sono stati contaminati, e così pure l'Ungheria. L'anno successivo è il turno delle regioni baltiche, dalla Polonia settentrionale alla Lituania alla Curlandia. Il ciclo si compie nel 1352 nel cuore della Russia: il cerchio è quasi completamente



G K



La diffusione della peste nera (1347-1352).
Da E. Carpentier, J.-N. Biraben *et al.* Cartografia G. Krier.

chiuso. Questo periplo europeo ci dà la misura dell'ampiezza raggiunta dal cataclisma.

Il più delle volte, la peste ha preso la forma bubbonica, ma si è conosciuta anche (per esempio nel Midi francese) la forma polmonare, ancor più pericolosa: se la peste bubbonica uccide nel 60 per cento dei casi, qui la contaminazione diretta la rende mortale per la quasi totalità dei colpiti. Ci si può interrogare — e noi lo faremo subito — sul bilancio materiale della peste; ma l'ampiezza del trauma collettivo è fuori questione.

Contare i morti? Il compito è arduo. Non già che i contemporanei non abbiano proposto delle cifre... ma l'hanno fatto con una tale generosità, e in una maniera così arbitraria, che si rimane forzatamente perplessi. Inoltre, che cosa significa il numero dei morti, quando non si conosce quello degli abitanti? Che cosa rappresentano 16.000 morti a Strasburgo o a Erfurt, 14.000 a Basilea o 4.000 a Weimar? Piuttosto che prendere per oro colato questi riflessi soggettivi del terrore dei testimoni, vi vedremo la prova dell'ampiezza percepita della catastrofe: su una quindicina di valutazioni di questo tipo relative a città tedesche, francesi o italiane, soltanto tre si mantengono al disotto della metà; tutte le altre si situano tra i due terzi e gli otto decimi... Palese esagerazione? Che cosa ne sappiamo noi?

Accantonando le stime dei cronisti, alcuni studi moderni hanno potuto, partendo da documenti fiscali o da censimenti, fornire ordini di grandezza più attendibili: si sa che San Gimignano ha perduto il 59 per cento dei suoi fuochi e il 70 per cento dei suoi abitanti, Prato il 38 per cento dei fuochi, Albi il 55 per cento dei capifamiglia, Castres il 57 per cento, Millau il 41, Magdeburgo il 50, Amburgo tra il 50 e il 66, Brema il 70, Lubeca il 25... Siccome per taluni siti si disponeva di mezzi di conteggio precisi (numero delle sepolture o dei testamenti), è stato possibile effettuare analisi ancor più approfondite. Il piccolo villaggio borgognone di Givry è così divenuto l'esempio tipo — un poco grigio, ma significativo — delle devastazioni della peste. Con i suoi 310 fuochi — ossia tra 1.500 e 1.700 abitanti — Givry contava in tempi ordinari una media annua di una trentina di morti. Ebbene, tra il 5 agosto e il 19 novembre 1348 il passaggio del

flagello vi falcia 615 persone, ossia il 38-43 per cento della popolazione. In altri luoghi si è seguita la curva dei testamenti, che s'impenna davanti alla peste: così a Parigi, in Toscana, a Londra, dove da una media annua di 40 i testamenti salgono a 360 nel 1349, a Besançon, dove si passa da 14 a 161... Ma la fonte è più ambigua, perché segnala non solo la crescita del numero dei morti, ma anche il maggior zelo dei testatori.

È lecito azzardare fino in fondo, e avanzare delle cifre per interi paesi? Si è parlato del 40-60 per cento della popolazione urbana dell'Italia, di una caduta da 3,7 milioni di abitanti a 2,2 in Inghilterra (quest'ultima è però la cifra del 1377, e include le pesti dal 136.0 al 1369), di una perdita superiore al 50 per cento in Pomerania. Prendiamo queste cifre per quel che valgono. Consideriamole cioè degli ordini di grandezza abbastanza significativi sotto il profilo dell'importanza del salasso.

A leggere la letteratura storico-demografica sull'epoca medievale, sembra però che la Peste nera, per quanto importante, non spieghi che una parte limitata di quella ch'è giocoforza chiamare, fatte salve le sfumature, la depressione della fine del Medioevo. A conti fatti, si tratta di soli sei mesi in un secolo; e, per brutale che sia stato il prelievo, è nota la straordinaria capacità di una popolazione di ricostituire i suoi effettivi. L'elemento più importante parrebbe esser non già la grande peste, ma il fatto ch'essa è costantemente ritornata nel periodo successivo. Biraben³, che ha contabilizzato i dati noti per l'intera Europa, propone per il periodo 1347-1536 (per limitarci a questa prima fase) un movimento ciclico più o meno regolare, in cui la peste compare ad intervalli di undici-dodici anni, se si contano soltanto le fiammate principali, e di otto anni se includiamo i fenomeni secondari. Con questo ritmo, le epidemie hanno un effetto cumulativo, e tra un'aggressione e l'altra le popolazioni non hanno più il tempo di ricostituirsi.

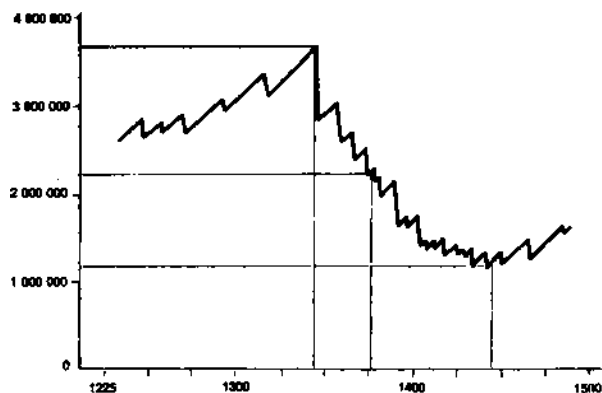
Ma non è il caso di farsi ipnotizzare dalla peste: a conti fatti, essa è soltanto un elemento — certo spettacolare — nella serie delle calamità che definiscono l'epoca. In prima fila troviamo naturalmente le « mortalità » associate il più delle volte alle carestie o agli accidenti del clima. Affezioni respiratorie o dolori viscerali di carattere dissenterico, esse

sono in genere rimaste anonime, o di impossibile identificazione. Ma sono altrettanto e persino più frequenti della peste (a Liegi si registrano tra il 1349 e il 1500 dieci mortalità a fronte di sette pesti), e in qualche caso non meno micidiali. Non solo, ma spesso colpiscono selettivamente i giovani (così il piccolo vaiolo intorno al 1438). Aggiungiamo a queste calamità la guerra, elemento complementare nella triade tradizionale. Del fattore guerra è più difficile quantificare l'impatto, in un'epoca in cui i suoi effetti collaterali (devastazioni, saccheggi) sono più micidiali delle operazioni belliche in sé prese. Ma al livello delle immagini soggettive, come le si può cogliere a partire dalle cronache o dai *livres de raison* (si veda il *Journal d'un bourgeois de Paris* all'epoca di Giovanna d'Arco), è la guerra, molto più della mortalità, che si fissa nella memoria, che viene denunciata come uno scandalo. Né si tratta soltanto di una percezione deformata della realtà: la guerra e le sue distruzioni — rispecchiantisi nella geografia dei villaggi abbandonati, di cui si fa oggi il conto dall'Europa centrale all'Inghilterra passando per l'Italia — pesano massicciamente. Si pensi alla Provenza, che, percorsa dalle bande brigantesche dell'avventuriero Raymond de Turenne, accusa dolorosamente il colpo.

Il bilancio di questi tempi difficili della morte trionfante e dell'uomo raro s'inscrive dunque in un arco di oltre un secolo: dal 1315 o 1348, a seconda dei diversi pareri, fino al 1450, e localmente ancor più tardi. Possediamo troppo pochi dati numerici attendibili per poter disprezzare quei rari approcci monografici che sono stati in grado di proporre un bilancio a partire o dai conteggi a fini fiscali eseguiti in Provenza (i fuochi *d'albergue*), o dalle *inquisitiones post mortem* in Inghilterra (inchieste condotte per stabilire la successione di un defunto). Le curve e le carte elaborate da E. Baratier per la Provenza⁴ consentono di misurare l'ampiezza di una crisi che in cinque circoscrizioni ha ridotto la popolazione di tre quarti, in un'altra dozzina del 50-70 per cento, e soltanto in tre di meno della metà. I dati di Baratier permettono anche di valutare la durata di un fenomeno che si prolunga sino all'ultimo quarto del Quattrocento.

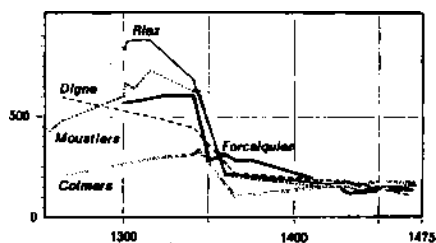
I calcoli sofisticati effettuati sulla popolazione inglese (Hollingsworth, che corregge Russell) hanno a un tempo il

merito di coprire un'area geografica più vasta, e tutta la fragilità di un approccio indiretto. Tutto ben considerato, li si può accettare come indicatori di una tendenza. La Peste nera vi vede la sua importanza relativizzata, giacché, se la popolazione inglese è scemata da 3,65 milioni di unità a 2,25 nel 1377, il declino prosegue però fino alla metà del Quattrocento: nel 1444 il regno

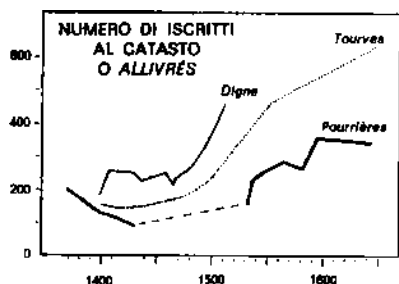
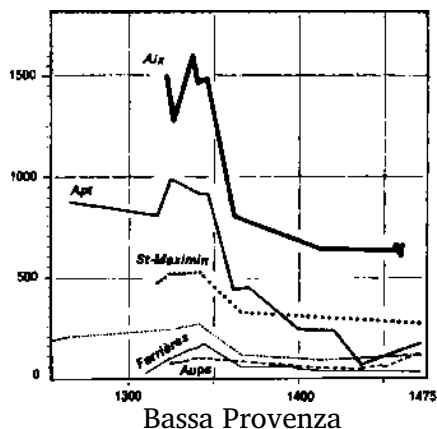


La caduta della popolazione inglese, 1234-1489.
Da T. H. Hollingsworth, *Op. cit.*

FUOCHI D'ALBERGUE



Alta Provenza



La crisi della fine del Medioevo in Provenza: crollo e
ripresa.

Da E. Baratier, *Op. cit.*

non conterebbe che 1,17 milioni d'anime, ossia tre volte meno di un secolo prima.

Di fronte a questo movimento ineluttabile, si tenta certo di controllare, nella misura del possibile, i ritorni periodici della morte. Se la medicina, disarmata, nega l'idea di contagio, la coscienza collettiva si comporta come se vi credesse. È in questo periodo che compaiono le prime regolamentazioni collettive per proteggersi dalla peste: a Reggio nel 1374 Bernabò Visconti ne decreta le prime misure. Ma già nel 1348 Venezia aveva costituito un consiglio sanitario composto da tre nobili; e le norme veneziane — nella forma che conservano fino al 1483 — serviranno di modello agli altri Stati, i quali impareranno così a fissare quarantene e a creare lazzaretti per i sospetti.

La vita breve.

Certo, bisogna sfumare. Taluni storici si sono levati contro la visione tragica, tutta d'un pezzo, di un basso Medioevo come trionfo indiscusso della morte. Si è fatto osservare che la depressione non aveva toccato l'intera Europa, ed era rimasta del tutto ignota nell'Europa orientale slava. Altrove, la crisi della Peste nera è stata più o meno acuta (gravissima in Italia, molto meno in Fiandra), ma la ripresa è stata celere e vigorosa. Se si pensa d'altronde alla prosperità delle città della Germania meridionale, ben presto ne resteranno più che la Francia (allargata alla Fiandra) e l'Inghilterra — i due partner esangui della guerra dei Cent'Anni — a mostrare un volto incontestabilmente affitto. Rimane nondimeno il fatto che questo mondo tutto intero ha affrontato lo sconvolgimento della Peste nera, e poi la presenza divenuta familiare di una morte che il ripetuto riaffiorare dell'epidemia riconduce più o meno ogni dieci anni. Nel Quattrocento, morire è divenuta un'avventura completamente nuova.

Al punto d'incontro tra demografia e mentalità, gli uomini sentono la vita più corta, fragile e minacciata. Hanno del tutto torto? I calcoli di Russell sulla speranza di vita alla nascita in Inghilterra rimangono suggestivi: dai 27 anni del periodo 1326-1346, crolla a 17 nel venticinquennio successivo, ossia negli anni della Peste nera, è ancora ferma a 20 anni nel 1400 e a 24 nel 1425, e soltanto intorno al 1450 recupera un livello paragonabile a quello della fine del Duecento (poco meno di 33 anni). Per certi gruppi privilegiati, e perciò stesso meglio conosciuti, si è cominciato a calcolare qual è, in questa fine del Medioevo, la loro speranza di vita non già alla nascita — questi potenti non ci sono noti che nell'età adulta, il che è in sé rivelatore — ma a venti o trent'anni. Da un capo all'altro dell'Europa, i risultati sono tutto sommato molto simili:

Speranza di vita in %	Firenze (Trotter)	Pari inglesi 1326-1450 (Hollingsworth)	Popolazione inglese (Russell)	Nobiltà polacca (Vidhuse)	Vescovi ungheresi (Fugedi)	Famiglie regnanti fino al 1500 (Houdaille)
A 20 anni	29	29	24,9	27,7		30
A 30 anni	23	23	22,9		22,3	23,4

Presso i principi, i nobili o i prelati, la vita sembra esser quasi altrettanto breve che presso la gente ordinaria. E tuttavia essi sono indubbiamente meglio protetti contro le epidemie, e non soffrono né la fame né la miseria. Su 433 pari inglesi studiati nel Tre e Quattrocento, soltanto sette muoiono sicuramente di peste.

Inversamente, il processo di autodistruzione di quest'aristocrazia guerriera può rivelarsi efficacissimo: tra le campagne della guerra dei Cent'Anni e le lotte della guerra delle Due Rose (1350-1450), nel gruppo dei pari inglesi la morte violenta acquista un peso considerevole, come mostra la seguente tabella:

	Prima del 1325	1325-1350	1351-1375	1376-1400	1401-1425	1426-1450	Dopo il 1450	Media
% delle morti vio- lente	3,5	5,1	20,3	25,4	35,2	35,7	25,7	19,0

Per più di un secolo, è il tempo della vita breve, e bene spesso minacciata. Che cosa rappresenta — oggettivamente e psicologicamente — questo nuovo regime della morte, cronicizzato su un lungo periodo? Se ci si rifiuta di attenersi a qualche notazione impressionistica, gli studi, in mancanza di fonti appropriate, sono rari. Tanto più benvenuti i pochi in cui è dato imbattersi, per esempio quello sulla Firenze quattrocentesca di D. Herlihy⁵. È un sito esemplare? Si osserverà che l'Italia, uscita più presto dalla crisi, è indubbiamente di già incamminata sulla via giusta. Non solo, ma siamo nel peculiare mondo fiorentino. E tuttavia il quadro

evoca efficacemente gli anni grigi del Quattrocento: si può calcolare che nel 1427 una metà dei fiorentini muoia prima dei trent'anni; e, per quel tanto ch'è lecito proporre una speranza di vita, essa è di ventisette anni per gli uomini e di ventotto per le donne. La morte colpisce duramente le giovani generazioni: un ragazzo su tre prima dei quindici anni, senza tener conto della mortalità propriamente infantile. Quindi torna ad infierire massicciamente dopo i quarantacinque anni.

Eppure questo mondo di giovani vegliardi è anche un mondo di vecchi mariti e di vecchi padri. L'apparente paradosso è presto spiegato: questa società urbana applica sempre di più un modello che prevede un'età matrimoniale precoce (mediamente diciassette anni) per le donne e tardiva (trentaquattro anni) per gli uomini. Gli uomini di penna codificheranno la prassi, e l'Ariosto potrà così proporre come ideale il matrimonio a trent'anni con una ragazza di dodici o tredici anni più giovane. I vecchi mariti divengono ancor più vecchi padri; e quando la sposa muore di parto (evento allora così frequente), il fenomeno dei vedovi riammogliati a delle fanciulle aggrava la differenza d'età tra mogli e mariti. Questa prassi sociale, nella quale non è lecito vedere un effetto determinato meccanicamente dalle servitù della demografia dell'epoca, è gravida di conseguenze, talune delle quali c'interessano direttamente. Per i bambini di questo secolo, mentre la madre giovane assicura una presenza più lunga e una reale continuità, il padre — il quale a quarantanni, secondo il codice del tempo, è un vecchio signore — appena intravisto, presto scomparso, non è che una presenza tutto sommato fuggitiva. Per il gruppo delle vedove, come per i bambini, messi precocemente di fronte alla scomparsa del padre, la prassi sociale accentua dunque ulteriormente l'onnipresenza della morte.

Note

1 Vedi in particolare Baratier, 87; Carpentier, 88; Hollingsworth, 91; Renouard, 94; Russell, 97.

- 2 Cfr. le ricerche di Ch. de La Roncière, 95.
3J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste...*, 7.
4 E. Baratier, *La démographie provençale...*, 87.
5 D. Herlihy, *Vieillir à Florence...*, 90.

VI. LA RIVOLTA DEI MORTI E IL MACABRO

È attraverso i linguaggi della paura che a partire dal Trecento hanno preso forma le nuove letture della morte. Fino a una data molto recente, è stato ignorato l'impatto dei traumatismi collettivi sulla sensibilità collettiva: nel suo celebre saggio su *L'art religieux à la fin du Moyen Age*, Emile Mâle confinava una discreta allusione alla peste in una nota a piè di pagina. Per tutta una tradizione di storiografia idealistica, è la morte di S. Luigi nel 1270 che simboleggia la vera svolta nella sensibilità medievale. In una sana reazione contro questa indifferenza per gli aspetti prosaici della storia, si è potuto analizzare minuziosamente, dopo di allora, l'impatto della Peste nera sulla pittura fiorentina e senese intorno alla metà del Trecento; e Millard Meiss ¹ ha così dimostrato come i temi ottimistici del periodo precedente, con la loro valorizzazione della Madonna, della Sacra Famiglia, del matrimonio e del bambino, avessero ceduto il passo alla tensione e alla durezza di uno stile arcaizzante che esprimeva — facendo battere l'accento sulla maestà di Dio, della Chiesa istituzione e del prete — una visione rigidamente gerarchica della Chiesa. Tra il 1350 e il 1380, la pittura ha preso il colore del tempo, rispecchiandone l'inquietudine e l'austerità.

Oggi si sarà forse tentati di trovare questa lettura alquanto meccanicistica: è così che progredisce la storiografia. Ma siamo quanto meno giunti, per tale via, a distinguere nella risposta all'infelicità dei tempi, che s'insedia e si cronicizza, due livelli: un primo livello, puntuale, immediato, esprime i linguaggi della paura; un secondo livello, meno esplosivo, rispecchia le transazioni che s'istituiscono, nella vita quotidiana, con la paura della morte.

Il ritorno dell'Apocalisse.

Il primo è indubbiamente insieme il più impressionante e il più sconcertante, a tal punto ch'è lecito domandarsi se ha davvero il suo posto in questa storia della morte. E tuttavia, è possibile passare interamente sotto silenzio le reazioni esagitate alla Morte nera che si esprimono nel movimento dei flagellanti, nella persecuzione degli ebrei o nell'epidemia dei danzatori? Verremo ad un compromesso, presentandole qui soltanto come riflessi della paura collettiva. I flagellanti — che, in espiazione dei peccati del mondo, e nell'attesa imminente dell'ultimo giorno « battono la loro carogna » — non sono stati creati dalla peste: l'Italia li aveva conosciuti nel 1260, la Renania e l'Europa centrale l'anno successivo; e la carestia li aveva fatti rispuntare, nei medesimi luoghi, nel 1296. Ma è nel 1348 e 1349, in rapporto con la Peste nera, che ha luogo la fiammata più impressionante. Non si tratta di una reazione diretta: i flagellanti hanno sì talvolta seguito il passaggio del male, ma in altri casi hanno invece preceduto l'epidemia, quando non l'hanno addirittura propagata. Conosciuti a partire dal 1348 in Italia, guadagnano Vienna e l'Ungheria, e attraverso la Polonia e la Boemia raggiungono al principio del 1349 la Germania, che i loro gruppi percorreranno in lungo e in largo. Nell'inverno 1349 le Fiandre divengono il loro punto di raccolta: muovendo da Tournai, tentano di annettersi l'Inghilterra, ma con scarso successo, mentre nel caso della Francia le loro incursioni si limiteranno alle città del Nord e alla Champagne. Un'altra spedizione verso il Midi viene respinta dal papa alle porte di Avignone. Gli è che le autorità sia temporali che spirituali, un tempo turbate ed incerte, hanno recuperato la loro sicurezza: il papa li condanna nell'ottobre 1349, il re di Francia Filippo VI al principio dell'anno successivo; i milanesi li aspettano innalzando trecento forche alle porte della città... Il movimento muore, salvo risorgere nel 1398-99 in Italia e in Provenza. Un focolaio endemico come quello di Turingia conosce fiammate ricorrenti nel 1348, 1368-70, 1391, 1400, 1414, e ancora fino al 1480... Questi dati mostrano che i flagellanti, « fanatici dell'Apocalisse », lungi dall'esprimere una semplice reazione alla peste, testimoniano un desiderio di sovvertire il mondo molto più profondo e radicato. La loro avventura si dispiega e si

giustifica facendo leva sul peccato e sulla morte. Se i flagellanti si fustigano, è perché vogliono, espiando i loro peccati, sfuggire alla dannazione eterna, e « liberare le povere anime peccatrici ». Ciò li conduce a rifiutare sia gli insegnamenti che la disciplina della Chiesa.

Si associa tradizionalmente alla fiammata dei flagellanti la persecuzione degli ebrei, quest'altra reazione panica alla peste del 1348, di cui essi furono parzialmente responsabili. Di nuovo, con tutte le sue implicazioni sociali, il problema esorbita largamente dall'ambito della storia della morte. Ma vi si rispecchia uno dei tratti più radicati dei comportamenti in tempi di epidemie: già nel 1320, i « pastorelli » del Sud-ovest della Francia s'erano volti contro gli ebrei ed i lebbrosi. Nel 1348, la voce popolare accusa gli ebrei di aver diffuso la peste, la quale sarebbe il frutto di un mostruoso complotto — nato, si dice, a Toledo — per sterminare i cristiani. Con la tortura si otterranno tutte le conferme desiderate. Se sono stati spesso provocati dai penitenti, i pogrom avevano però le loro radici nell'odio di classe delle popolazioni, sia contadine che urbane. Ciò spiega la geografia del movimento, sviluppatosi soprattutto là dove le comunità ebraiche erano importanti, e particolarmente detestate: in Catalogna ed in Provenza nel 1348, poi, attraverso la valle del Rodano, e fino all'estate del 1349, in Svizzera e nel mondo tedesco.

A prima vista, i movimenti panici che nel 1374 trascinano gruppi talvolta numerosi (cinquecento persone a Colonia; migliaia a Liegi?) di uomini, donne, e perfino bambini, i quali per fuggire la malattia danzano per giorni interi, fino al completo esaurimento, non presentano il carattere tragico delle reazioni collettive più sopra richiamate. Ciò nondimeno, vi si ritrova una delle reazioni più caratteristiche — e singolari — delle società tradizionali di fronte all'aggressione ed alla paura della morte. Si può pensare al tarantismo del Mezzogiorno italiano, di cui si è talvolta detto che anch'esso si sviluppa nel Trecento. I comportamenti patologici dei danzatori, che si segnalano per il loro orrore del rosso e delle scarpe « alla turca », allora di moda, ma che vedono altresì i cieli aprirsi e si abbandonano ad « indecenze », hanno suscitato più un'ammaliata inquietudine e commiserazione che non odio, anche se a Liegi bisognò alla fine esorcizzare i membri della

setta diabolica.

Per il tramite di questi differenti linguaggi, una prima novità s'inscrive nella storia della morte nell'autunno del Medioevo: il ritorno dell'Apocalisse. L'avevamo vista, sul finire del Duecento, placata. Ed ecco che l'imminenza della fine dei tempi si manifesta di nuovo, rispecchiata non più dall'iconografia dei timpani delle chiese, ma dalla nuova iconografia popolare ad uso delle masse: quella degli affreschi che coprono i muri dei santuari dall'Italia alla Francia meridionale. Dal Due al Trecento, e soprattutto nel Quattrocento, si assiste al moltiplicarsi in questi affreschi dell'immagine del cataclisma finale, come può ricavarsi da una statistica che ingloba tutti gli affreschi della metà meridionale della Francia (dall'Atlantico alle Alpi) dal XII al XV secolo, anche se è lecito stupirsi di una partenza relativamente tardiva.

Affreschi del Giudizio universale			
XII secolo	XIII secolo	XIV secolo	XV secolo
1	7	3	45

Il Giudizio universale è certo un gran tema della fine del Medioevo. Ma l'Apocalisse ispira anch'essa le opere di questa epoca. Nel 1375-80 Nicolas Bataille realizza gli arazzi dell'Apocalisse di Angers, che saranno completati nel 1490. Nel 1405 s'ispirano a questo tema le vetrate della cattedrale di York, e, più tardi ancora, una vetrata della Sainte-Chapelle a Parigi. E già nel Trecento Carlo IV di Lussemburgo aveva fatto dipingere affreschi dell'Apocalisse nel suo castello di Karlsdyn in Boemia.

Quanto al pensiero popolare, si polarizza sui segni e i presagi. S'inquieta dei terremoti annunciatori (nel 1347-48 a Venezia), delle invasioni di cavallette (nel 1335 nell'Europa centrale, poi nel 1346 in Germania, alla vigilia della peste), o delle piogge di serpenti e di rane, oltre che, naturalmente, delle comete e della congiunzione degli astri.

L'avidità di vivere.

Ma se il panico risorge ininterrottamente, esistono più correntemente forme di transazione con l'onnipresenza della morte, o, meglio, forme di coabitazione croniche; e sono forse esse che esprimono nel modo più durevole la svolta della sensibilità collettiva.

Ad un primo livello, quello della constatazione, s'inscrive la coscienza espressa della vita breve. I poeti fiamminghi di lingua francese della fine del Medioevo hanno ricamato con compiacimento sul tema. Così Eustache Deschamps:

Temps de douleur et de temptacion...

Aage en tristour qui abrège la vie.

Il lamento collettivo si orchestra nelle corti, ossia proprio là dove la ricchezza è dispiegata, e la vita sembra facile. Si vedano, alla corte di Borgogna, Chastellain, che si autodefinisce « moi douloureux homme, né en éclipse de ténèbre, en épaisses bruynes de lamentation »; e Filippo il Buono, che, apprendendo la morte del figlioletto di un anno, esclama: « Se fosse piaciuto a Dio che fossi morto così giovane, mi stimerei felice » (facile a dirsi...). La frase — destinata a divenire convenzionale e stereotipata, al punto che la si ritroverà fino al Settecento nel formulario dei testamenti — sulla certezza della morte e L'« incertezza della sua ora », s'incontra nella sua versione originaria in Froissart o nel Jouvencel: « Si dice, ed è vero, che non esiste cosa più certa della morte »...

Una tale constatazione può condurre ad atteggiamenti differenti, solo apparentemente opposti. Senza dubbio conduce — in quest'élite aristocratica che se ne compiace — alla « melanconia »: un termine che nasce allora, ed esprime uno stato d'animo straordinariamente moderno. « Sul duro letto di tedioso pensiero » in cui langue, Carlo d'Orléans esprime un volto del male di vivere. Sotto la penna dei poeti del tempo, il tema assumerà spesso la forma dell'*Ubi sunt*, o, se si preferisce, del « Mais où sont les neiges d'antan? ». Il motivo non era nuovo: dai cluniacensi nel XII secolo (Bernard de Morlay, 1140) a Jacopone da Todi nel XIII, era stato trattato dalla

letteratura religiosa. Ma si diffonde, se si vuole si laicizza sotto la penna di E. Deschamps, di Chastellain (*Le miroir de Mort*), di Pierre Michault (*Le pas de la Mort*). Ed è senza dubbio François Villon che nelle sue ballate esprime nel modo più efficace, in termini di tenero umorismo, questa coscienza della fragilità della bellezza, della gloria e della vita.

Senza vera contraddizione con questo compiacimento nostalgico, l'epoca manifesta anche un'apparente (e talvolta reale) insensibilità. Di fronte alla morte, si mitridatizza. È stata sottolineata, a proposito delle cronache e dei libri-diari che cominciano a moltiplicarsi, l'indifferenza con cui il diarista enumera i morti, anche i congiunti. Così il cronista germanico Burckhard Zink, che sul filo delle pesti del 1418, 1420, 1429, 1431 e 1438... vede morire il padre, la sorella e tre dei suoi figli. Non sono sicuro che l'estrema sobrietà che per secoli ritroveremo sotto la penna di questi scrittori borghesi sia sempre prova di insensibilità. Ma in questa Germania della fine del Medioevo la penna del cronista borghese non è isolata; il tema dell'avidità di vivere si rispecchia anche, per esempio, nelle canzoni di monaci e monache. Il comportamento ciclotimico degli individui — divisi tra la depressione e l'esaltazione — riflette al livello del quotidiano i due tipi di atteggiamenti provocati dalla successione ininterrotta delle mortalità, che ne esasperano i tratti: il panico da un lato, l'avidità di godimento dall'altro.

L'egoismo degli eroi del *Decameron*, che, per fuggire la peste del 1348, abbandonano Firenze per ricostituire, lontano dal male, un luogo di godimenti regolati, oggi non fa più scandalo. L'esempio è lungi dall'esser isolato: a Parigi, su richiesta dei duchi di Borgogna e di Orléans, si tiene una corte d'amore nel febbraio 1401, nel cuore dell'epidemia di peste, « affin de trouver esveil de nouvelle joie »... Società di piacere, società di gozzoviglia: le recidive della peste a Firenze e a Siena vedono nascere quelle della Godereccia e della Spendereccia. Nel 1452, all'indomani della peste di Colonia che aveva fatto ventunmila morti, ci fu una fiammata di quattromila matrimoni. Si denuncia la frenesia di riammogliarsi dei vedovi, soprattutto nei gruppi popolari. Il legame conturbante tra l'appetito del coito e l'onnipresenza della morte viene portato in piena luce dalla peste, e non

stupisce che a Lipsia nel 1409 tocchi alle prostitute della città di festeggiare l'espulsione della morte a metà quaresima, sotto forma di una processione che conduce al fiume, per annegarvelo, un fantoccio rappresentante la peste.

Ci spingeremo un poco fin dentro il Cinquecento? Avremo la scusante di una perfetta continuità in questi comportamenti davanti alle aggressioni della morte. Nella Firenze del 1527 Machiavelli descrive le scene della peste: i becchini che ballano con la pala in spalla, cantando « Evviva la morte ». Per lui questo febbrile 1° maggio 1527 è segnato da una serie di incontri straordinari: una donna bella e conturbante, in lacrime per la morte dell'amante; un vegliardo eccitato bruciante di passione; e infine, in Santa Maria Novella, la bellezza in gramaglie cui si arrischia a fare una corte apparentemente incongrua, ma... che non viene respinta.

Ma non ci si limita a compensare la paura panica della morte con l'avidità di vivere. Su questa china, si stringe con la morte una complicità che arriva sino al compiacimento. A spiegazione, possiamo invocare la crudeltà stessa dei tempi: dall'Italia delle lotte urbane alla Francia della guerra dei Cent'Anni o all'Inghilterra della guerra delle Due Rose, l'omicidio, seguito dalla vendetta, fornisce la trama della storia dei grandi. Ripercuotendosi alla base, l'omicidio principesco si traduce in massacro, di cui i cronisti ci consegnano talvolta l'immagine sbigottita.

Le cronache quattrocentesche di Augusta raccontano la morte edificante di due serve seppellite vive, e quella dei cinque preti rinchiusi in una gabbia di ferro su una torre per morirvi di fame, e che la folla incita ad unirsi alle sue preghiere e ai suoi canti, mentre gli infelici si pascono della carne che si strappano dal corpo. Non bisogna beninteso sottovalutare la parte della compassione, nel senso forte del termine, che affiora in questi ultimi esempi. Rimane alla fine un'impressione di turbamento: il martirio, tema tradizionale della letteratura d'edificazione, si vede promosso dalla pittura quattrocentesca al rango di un tema sviluppato con compiacimento dai maestri fiamminghi e renani (molto meno dai pittori italiani).

Tentare di raccogliere in un insieme coerente questi tratti di sensibilità collettiva? Il compito è arduo: esistono forse

(se lo domandava Lucien Febvre) periodi più crudeli di altri? Sicuramente, più ossessionati dalla morte. L'intensità dell'investimento psicologico risulta evidente alla lettura della letteratura dell'epoca, in specie della poesia profana. Vi si riflettono la vita breve, la melanconia ed il lutto, ma anche, in contrappunto, l'avidità di vivere: un'avidità che sconfina nella crudeltà e in una conturbante complicità con la morte. Tutti questi tratti hanno chiaramente un denominatore comune: la presa di coscienza crescente della fine come avventura tragica e individuale. È un'evoluzione che non risale in maniera esclusiva all'infelicità dei tempi, giacché se ne trovano le radici quanto meno nei due secoli precedenti. Ma è avvenuta una sorta di maturazione a caldo, che ha accentuato e irrigidito i tratti.

Diremo che quest'avventura individuale e tragica — « la propria morte », per riprendere l'espressione di Philippe Ariès — è una morte egoistica, tutta centrata sul panico della fine? L'idea era già in Huizinga, che vi vedeva una morte senza tenerezza, nel fondo molto egoistica: « Non vi si ritrova il lutto per la perdita di persone amate, bensì il rammarico per la propria morte imminente che incute soltanto terrore ». Il giudizio è duro, e sicuramente non abbastanza sfumato, giacché è anche nello specchio della morte dell'essere amato che questa presa di coscienza matura. La poesia amorosa aristocratica lo dice nel *Miroir de Mort* di Chastellain:

Mon amy regardez ma face
Voyez que fait dolente mort
Et ne l'oubliez désormais
C'est celle qu'aimiez si fort.

Carlo d'Orléans celebra il lutto inconsolabile con una sensibilità ancora più intensa:

J'ai fait l'obsèque de ma dame
dedans le moustier amoureux...

Dobbiamo vedervi lussi sofisticati ad uso delle corti? Ma Villon ha per i genitori morti tesori di tenerezza, e uno dei testi principali in cui si esprime un discorso nuovo — quel

Laboureur de Bohème su cui torneremo — è l'eroica arringa dell'uomo del popolo contro la Morte che gli ha rapito la moglie. La solidarietà davanti alla morte, di cui nella sua *Ballade des pendus*

Villon si fa eco ed apostolo, non è realmente in contraddizione con l'emergere di una coscienza dell'individualità dell'avventura; e quest'epoca di esacerbata sensibilità non l'ha ignorata.

La fascinazione dei corpi.

Ma al punto in cui li abbiamo condotti, eccoli dal vivo — se così può dirsi — senz'altri soccorsi che momentanei davanti alla morte che li tallona... Al livello delle rappresentazioni collettive destinate a comprendere, e a padroneggiare, non sono per nulla cambiati?

Un primo itinerario si situa al livello delle rappresentazioni collettive non strutturate, o perlomeno non integrate in un discorso organizzato, ideologico, come può esser il discorso religioso. Trascrizione dei fantasmi collettivi, per ciò stesso più difficile da decifrare, ma anche più carica di significati percepiti in maniera incompleta dagli stessi autori del testo. Volendo semplificare all'estremo, quest'evoluzione ci conduce all'insediamento del personaggio della Morte: uno sforzo d'astrazione simbolica che materializza una tappa essenziale nel rapporto degli uomini con la loro fine.

Il primo posto spetta non già alla « scoperta », ma alla contemplazione morbosa e come ipnotizzata del cadavere, negli aspetti più concreti della sua decomposizione. Il tema non era interamente nuovo: alla fine del XII secolo Hélinand l'aveva sviluppato nel suo *Poème sur la mort* (1193-1197), e poco tempo dopo il papa Innocenzo III l'aveva ripreso nel suo trattato *De contemptu mundi*. Ma nel corso del Trecento ha luogo una svolta, in forza della quale per quasi due secoli poeti e scrittori avranno la mente obnubilata dal travaglio di distruzione degli esseri nella natura. Cominciano col guardarsi invecchiare, finché questo narcisismo senza compiacimenti li conduce alla morte:

Tu crois et puis tu te norris
Tu vis puis muers et puis porris
Et après ce tu n'es mès rien

(Pierre de Nesson).

La descrizione del cadavere è precisa e particolareggiata. Ecco un esempio tra cento, tolto da un anonimo inglese della metà del Trecento:

Hyse eres shullen dewen
And his eyes shallen dymen
And his nese shal sharpen
And his skyn shal starken
And his hew shal falewen
And his tonge shal stameren
And his lippes shulle quaken
And his teeth shulle ratelen
And his thorte shal rotelen
And his feet shullen steken
And his herte shal breken²...

E Pierre de Nesson, che non indietreggia davanti a nessun dettaglio:

Tu verras que chacun conduit
Puante matière produit
Hors du corps continuellement...

Di questa vertigine, di cui abbiamo appena letto alcune illustrazioni verbali, l'arte offre allora figurazioni impressionanti sotto la forma dei *transis*, che si moltiplicano sui monumenti funerari (se non divengono propriamente comuni, sono nondimeno caratteristici dello spirito del tempo). Il *transi*, mummia scarnificata, nudo o mezzo avvolto nel suo sudario, lo s'incontra sia solo, sia associato — in una composizione a due piani — con la rappresentazione « dal vivo » del morto nell'aspetto del sonno, di cui costituisce l'espressivo contrappunto. I primi compaiono nel decennio 1350-60: per esempio François de La Sarra, la cui tomba, sita nella regione di Vaud, impressiona per il brulichio degli

animali — serpenti e rospi — che abitano il cadavere.

La Francia moltiplica gli esempi a partire dal 1390: la tomba di Guillaume de Marcigny, medico eminente, a Laon (1393); poi, nel 1402, l'impressionante figura giacente del cardinale di Lagrange ad Avignone, oggi unico vestigio di una tomba composita. Ma l'Inghilterra non rimane indietro: si veda la tomba del vescovo Richard Fleming nella cattedrale di Lincoln (1430), quella del vescovo Th. Beckingham nella cattedrale di Wells (1475), o quella della duchessa di Suffolk a Eweline (1475). La Germania segue il movimento (1413, pietra tombale in forma di giacente di Johannes Kamperger nel monastero di Baumburg presso Traunstein); e il flusso non rallenterà fino al Cinquecento, salvo rispecchiare, come vedremo in seguito, una sensibilità modificata. Ma si deve rilevare subito che, se copre la Francia, l'Inghilterra, la Germania e la Svizzera, l'area geografica di diffusione di queste forme lascia fuori quasi completamente i paesi mediterranei.

Il giacente illustra bene il rapporto nuovo che viene tessendosi, attraverso le manipolazioni del cadavere, tra l'uomo e il suo corpo. Altre pratiche nascono, o si sviluppano, in questo periodo: la maschera mortuaria, l'esibizione del cadavere, ed altre usanze ancora. Huizinga aveva già attirato l'attenzione sul compiacimento dell'epoca (per il nostro gusto, stupefacente) per la manipolazione dei cadaveri. Si pensi all'abitudine frequente (a partire dall'XI e XII secolo) di far bollire il cadavere per poter trasportarne le ossa, il che produce una sepoltura sdoppiata. Condannata dai papi (1299-1300), l'ostinazione della pratica testimonia la portata sociale del gesto presso i potenti: i nobili e i sovrani inglesi (Enrico V) morti sul continente sono riportati nella loro terra natale con questo mezzo. E che dire del caso — certo estremo — di quel santo eremita degli Abruzzi che i montanari della zona, impazienti di averne le reliquie, accoppiano per farlo bollire?

Tra i padroni di questo mondo — re e principi — nasce allora l'abitudine dell'esibizione del cadavere nel quadro di una parata funebre. Il tratto non è attestato nella prassi francese prima del 1260, quando lo si ritrova nella basilica di Saint-Denis in occasione della sepoltura di Luigi, figlio di S.

Luigi, il cui cadavere i facchini portano sotterra a viso scoperto. La pratica dei grandi si congiunge così, conferendole una pompa particolare, a quella del giro della città « a viso scoperto » ch'era, e rimane, corrente nei paesi mediterranei; e ch'è la stessa che ritroviamo regolarmente sulle predelle e sui « cassoni » italiani quando raffigurano una scena di funerali, si tratti di quelli di Lucrezia, di un santo, o di un anonimo sul punto di beneficiare del miracolo che lo vedrà raddrizzarsi sulla sua barella. Non stupisce così che i re di Francia — che nel Duecento si è cominciato ad imbalsamare nella maniera praticata già da oltre un secolo per i sovrani inglesi, e soprattutto per gli imperatori germanici (*more teutonico*) — si conformino a quest'esibizione postuma, a partire dalla metà del Duecento fino ai primi Valois (Filippo VI, Giovanni il Buono, Carlo V nel 1380).

La faccenda si complicherà al principio del Quattrocento, quando lo sviluppo delle pompe funebri, frapponendo un considerevole intervallo tra la morte e i funerali (oltre dieci giorni per Carlo VI), renderà impossibile l'esibizione del corpo. Ci si risolve allora a fabbricare un'effigie del re, un manichino abbigliato con le vesti e gli emblemi regali, che ha per volto una maschera decorata. Questa pratica, che diviene la norma per i funerali principeschi e reali non solo in Francia, ma anche in Inghilterra, durerà fino al principio del Seicento.

Ai primi del Trecento, sembra dunque che l'effigie, ch'è il surrogato della salma, abbia la sua origine in una sorta di prolungamento del desiderio di mostrare il cadavere. Nel medesimo ordine d'idee, compare allora per i grandi la pratica della maschera mortuaria. I vecchi autori (fino a Emile Mâle) l'hanno vista un po' dappertutto, e a loro giudizio la svolta realistica della statuaria medievale è legata a questa tecnica tanatologica. Ma si tratta di una generalizzazione indubbiamente abusiva: in Francia la maschera mortuaria dei re è attestata in maniera incontestabile soltanto nel 1461 (Carlo VII); in Italia, ritroviamo quest'usanza più o meno nello stesso periodo (Bernardino da Siena, 1444; Brunelleschi, 1446); e quanto all'Inghilterra la data è sicuramente ancor più tarda. Resta però il fatto che maschere di cera sono state modellate nel corso del Quattrocento (e ancor prima) per figurare come « rappresentazioni » del defunto alle esequie.

Ci sembra dunque che s'inganni chi (Ph. Ariès) crede che la fine del Medioevo abbia cominciato, già nel Duecento, a nascondere il cadavere, la cui vista non poteva sopportare. Nel Trecento, i funerali reali testimoniano piuttosto un movimento inverso. Si dirà che si tratta di un caso estremo; ma invero per i comuni mortali le cose non vanno diversamente. Ci pare anche che ci s'inganni quando si fa della generalizzazione del feretro, con la bara chiusa, un tratto dell'epoca. In effetti, ciò significa anticipare il corso reale degli eventi — nei più dei luoghi, e per la maggior parte delle persone — di tre o quattro secoli. Checché se ne sia detto, i morti rimangono in stretta prossimità dei vivi nella quasi nudità del sudario, che li mette in contatto con la terra o la tomba.

L'irruzione del macabro.

Si ha l'impressione di ritrovare qui, visualizzati, quei morti di cui il nostro primo capitolo ci ha mostrato l'onnipresenza intorno al mondo dei vivi. Dal Duecento fino alla sua scomparsa tre secoli dopo, il *Dit des trois morts et des trois vifs* è stato una delle espressioni privilegiate di questo incontro, secondo uno scenario ancora accentuatamente arcaico. È nell'Italia peninsulare che ritroviamo, negli affreschi delle chiese, le sue prime — e fors'anche più impressionanti — figurazioni (Melfi, 1225; Poggio Mirteto, Atri, 1260; Vezzolano, 1280; Montefiascone, principio del Trecento; Subiaco, 1350). A Melfi, per esempio, la scena è ridotta alla sua espressione più semplice: i giovani da una parte, e i morti dall'altra, non scarnificati ma rinsecchiti, il ventre aperto, che li osservano. Si ha l'impressione d'imbattersi in uno di quei cortei di morti notturni di cui parla il folklore di queste regioni. Una traduzione dunque, appena cristianizzata, di terrori ancestrali. Indubbiamente, è necessario sfumare: gli italiani potevano riferirsi alla fonte letteraria dei Contrasti, dialoghi tra vivi e morti, un genere rinvenibile in Jacopone da Todi e in altri autori. Ma è in Francia che, nella seconda metà del Duecento, i primi testi letterari hanno fissato il tema dei tre morti e dei tre vivi (Beaudouin de Condé, Nicolas de Margival... o il « Compains vois-tu ce que je vois »), prima che

a cavaliere tra Due e Trecento esso si diffonda in Germania (*Ditisvan den doden konyngen jug van den levenden konyngen*), in Inghilterra (*De tribus regibus mortuis* di John Audelay) ... e in Italia (*La leggenda dei tre morti e dei tre vivi*). Le prime miniature francesi e inglesi sono comparse alla fine del Duecento. Nei libri d'ore, ma anche negli affreschi delle chiese, o in vetrate e sculture, il tema si trova costantemente sviluppato nell'Occidente tre-quattrocentesco. Che cosa proclama dunque? A dire il vero, una constatazione tanto terrificante quanto elementare:

... Ite! con tu es ite! fui
Et te! seras comme je sui...

È ciò che proclamano in un paesaggio agreste a tre giovanotti — che diventeranno tre cacciatori — tre morti le cui vesti a brandelli ricordano la loro gloria passata. Sotto un'influenza ch'è stata detta bizantina, l'Italia introduce un altro personaggio, quello dell'eremita S. Macario che si rivolge ai giovani vivi per spiegarli il senso della scena ed esortarli a metterla a profitto. È la scena, magnificamente orchestrata, che si dispiega in uno degli affreschi del Camposanto di Pisa. L'introduzione di S. Macario, precoce in Italia, tarda e parziale in Francia, testimonia la preoccupazione di cristianizzare il tema. Ma, sia pur cristianizzato, e accompagnato da un testo sempre più articolato ed esplicito, il tema rimane ambiguo: tema di paura e rivelazione brutale degli aspetti materiali della morte. Ciò tanto più in quanto, entro uno schema ormai fisso, gli atteggiamenti e i gesti mutano. Dapprincipio statici (eretti o sdraiati), i morti testimoniavano con la loro sola presenza, oggetto di meditazione più ancora che di spavento. Ma ecco che nel corso del Quattrocento — soprattutto nella seconda metà del secolo — si animano. I giacenti cominciano a uscire dalla loro tomba pieni di aggressività. Rizzatisi in piedi, i morti si precipitano sui giovani vivi, che si danno alla fuga. Gli affreschi di Clusone, nell'Italia settentrionale (1470) mostrano i giovani vivi trafitti da frecce scoccate da una morte-arciere. Ma a questo punto il tema tende a confondersi o ad associarsi — così nei libri d'ore — con quello della morte assassina che incontreremo tra un momento: il passaggio dai *morti* alla *morte*

avviene per gradi.

Un altro tema, ancor più celebre, è quello della Danza macabra. Eviteremo qui di entrare nel vecchio dibattito sull'origine francese o tedesca di questo motivo: una controversia che non interessa il nostro problema. Quel che ci sembra indiscutibile è che in Francia, sullo sfondo di una letteratura della morte già sviluppata nel Duecento (*Les vers de la Mort*), al principio del secolo successivo emerge nel poema del *Vado mori* l'immagine di una fila di personaggi, disposti secondo l'ordine gerarchico degli stati, che vanno alla morte imprecando... Poi, tra il 1350 e il 1375, un poema (più poemi?) fa affiorare da quest'abbozzo l'immagine di una danza dei morti e dei vivi, di una successione di coppie dialoganti in cui a ciascun umano è associato un *transi* — un morto — che lo trascina e lo incalza. È davvero indispensabile supporre un manoscritto latino comune, elaborato forse intorno al 1350 nell'ambiente dei frati predicatori, in qualche luogo tra il Meno ed il Reno? Ci sono già abbastanza fantasmi in questa storia. Si può comunque ammettere che nel decennio 1360-70, a partire da Würzburg, un testo tedesco si sia diffuso attraverso la Renania fino al Mare del Nord, e attraverso la Baviera fino a Ulm, Basilea, Metnitz, l'Austria e la Carinzia. Parallelamente, circola un testo francese, forse quello composto intorno al 1375 da Jean Le Fevre (ispirandosi al *Vado mori*), e che dichiara: « Je fis de Macabre la Danse ». È a partire da esso che si diffonde la serie delle Danze macabre di espressione, o perlomeno d'influenza francese. In quest'avventura, uno snodo essenziale è costituito dalla traduzione grafica, ed essenzialmente dall'affresco — oggi scomparso, ma che ci è noto sia attraverso le testimonianze, sia attraverso la sua copia incisa — dipinto nel 1424 a Parigi nel *charnier* dei Santi Innocenti. Una rappresentazione figurata, un testo che sarà il supporto delle danze successive: si abbozza una diffusione europea. Essa tocca ovviamente innanzitutto le chiese francesi: Kermaria in Bretagna (1440), La Chaise-Dieu nel Massiccio Centrale (1460), e numerose altre oggi scomparse (Amiens, Blois, Digione...) o quasi (Cherbourg, Rouen). È una Francia, come si vede, essenzialmente settentrionale, in cui La Chaise-Dieu in Alvernia costituisce l'estremo Sud. Il Midi rifiuta la Danza macabra. L'Italia settentrionale ne fornisce solo pochi

esempi di derivazione germanica (a partire dalla Carinzia): Clusone, Carisolo, Pinzolo; ed uno solo d'indiscutibile influenza francese, San Lazzaro fuori di Como nel terzo quarto del Quattrocento. La Spagna produrrà dopo il 1465 la sua *Dansa general de la Muerte*, ma questa traduzione scritta non riceverà espressione grafica; e oggi più nessuno crede all'ipotesi avanzata in passato di un'origine spagnola della Danza macabra. È verso il Nord che la diffusione della danza francese trionfa più massicciamente: in Inghilterra, dove se ne trovano le tracce o il ricordo a Londra (1430), Herham, Newark-on-Trent, Salisbury, Coventry, Norwich, Windsor, e fino in Scozia a Rosslyn. Ma l'influenza francese si allarga anche, attraverso i Paesi Bassi, verso il Nord dell'Europa continentale. Qui già nel 1388 un poema, *Das andere Land*, aveva preparato il terreno; e nel 1455 un retablo di Simon Marmion illustra la Danza macabra a Saint-Omer. Attraverso la Renania, l'influenza francese guadagna la Germania centrale, in cui si sovrappone, ringiovanendole, alla prima generazione di Danze macabre « germaniche »: se ne scoprono le tracce nelle miniature e negli affreschi da Kessel a Magonza, Heidelberg, Monaco e fino in Boemia. La Svizzera, in cui le danze macabre di Klein-Basel e Gross-Basel (intorno al 1444) svolgono il ruolo di snodo di diffusione, svilupperà il tema fino al Cinquecento (Berna, 1509) e oltre (Lucerna). Dai Paesi Bassi verso le regioni del Nord, la diffusione del modello francese avviene attraverso Lubecca (1463), Amburgo (1474), Berlino (1484), Hannover, ma anche Copenhagen, che ne riproduce i temi con i suoi legni incisi. E il fenomeno raggiunge l'estremità settentrionale del golfo di Botnia, fino a Reval o Tekloo in Finlandia.

Il raggio europeo della Danza macabra — un'Europa limitata, è vero, da una linea occidentale da Nantes alle Alpi, e da una linea orientale dall'Adriatico al Baltico — ne manifesta l'importanza al livello così delle élites toccate dai manoscritti e dal libro, come dei gruppi popolari. In Francia e in Inghilterra semplici villaggi si sono dotati di affreschi del genere, anche se i più degli affreschi germanici sono urbani. Gli è che il tema stesso della Danza è radicato nel più profondo delle rappresentazioni tradizionali. Può dirsi, forzando forse un poco le cose, che sotto la sua forma originaria — fino al 1450 o

1460 — la Danza macabra non ha nulla di cristiano. Essa fa sfilare, lungo le strofe di un poema o sul muro di una chiesa, una serie di coppie (quella dei Santi Innocenti ne conta trenta) assodanti un vivo e un morto. Danza peraltro singolare, in cui soltanto il morto si agita, mentre il vivo, rigido e imbarazzato, lo segue riluttante. Disposti in ordine gerarchico, questi vivi rappresentano la parata degli onori e delle precedenze della società medievale: l'imperatore, il re, il conte, lo scudiero, il balivo... o il papa, il vescovo, il canonico. Nel rispetto di questa gerarchia discendente, laici e chierici sono generalmente alternati, e in fondo alla scala troviamo — passando per il mercante, l'astrologo, il notaio o il medico — il contadino. A ciascuno la sua morte... o il suo morto. Giacché non è *la* morte che s'impadronisce dei vivi, ma un morto, raffigurato da un cadavere ancora rivestito della sua carne, malgrado il ventre aperto in cui brulicano i vermi, e perlomeno di brandelli del suo sudario. Si son forse condannati troppo in fretta gli autori del principio del nostro secolo, che vi hanno visto degli « spiriti ». Nella Danza, ciascuno dei vivi che s'incamminano verso la morte (o ciascuno degli « appena defunti », se si preferisce) è preso in custodia dal suo doppio. Il morto afferra e trascina il vivo, il più delle volte senza gran violenza; il vivo è chiaramente imbarazzato, e come ipnotizzato. E il dialogo che si annoda è parimenti ineguale. Il morto fustiga, denuncia, celia: al canonico ostacolato dal pancione comunica a mo' di consolazione che « il più grasso marcisce prima... ». È soltanto verso il contadino provato dalla fatica e dalla miseria che la crudeltà cede il passo alla compassione. Invece i potenti di questo mondo, ancora tutti imbevuti del loro orgoglio e delle loro prerogative, e che si domandano che cosa mai gli stia succedendo, sono i più maltrattati. La loro reazione è debole, afflitta, persino rassegnata... Si delinea così la duplice portata della Danza macabra, la quale alla fine del Medioevo rappresenta sicuramente uno dei luoghi principali in cui s'incontrano la cultura popolare e la cultura, non ancora del tutto separata, dei letterati. Essa esprime innanzitutto, a partire dalle forme ereditate delle rappresentazioni popolari precristiane (nella fattispecie, l'aggressione del mondo dei morti), una serie di sentimenti e di scoperte moderne. A ciascuno il suo morto, che

gli rassomiglia. È la morte individuale, su misura. Nessun abbandono rassegnato, ma sorpresa. Non ancora « scandalo », ma già lacerazione, e insomma ingiustizia. Ma l'arma sovversiva dell'ironia popolare rovescia il problema, facendo della morte livellatrice ed agguagliatrice la rivincita sulle ineguaglianze della vita, l'implacabile rivelatrice delle false apparenze e vanità. Se riconosciamo qui la forza sovversiva del discorso popolare, non dobbiamo però fare della Danza macabra un tema riconfortante. Un ottimismo del genere sarebbe fuori luogo. Checché ne scriva Bachtine³, la cultura popolare non è affatto necessariamente ottimista: anch'essa secerne i suoi fantasmi e i suoi spettri. Dopo tutto, constatare che nessuno vi sfugge è un modo assai amaro di riprendere il controllo della morte.

L'invenzione della Morte.

Ora, all'interno stesso di questa tematica, nel corso del Quattrocento si verificherà una mutazione essenziale (e fors'anche più d'una). Ci sarà una riaffermazione del discorso della Chiesa. Lo abbiamo già sospettato, lo constateremo più ampiamente. Ma un'altra transizione si produce per una via differente, profana: quella che va dai « morti » alla « morte », da una presenza ancora molto intensa e concreta ad un'espressione molto più astratta, concettualizzata, meno pericolosa, e assai meglio padroneggiabile. Come avviene questo passaggio?

Per comprenderlo, ci si consenta d'introdurre un ultimo tema, letterario e iconografico: quello del Trionfo della Morte. Mentre la Danza macabra è franco-germanica, il Trionfo della Morte è essenzialmente italiano. Si esagera appena asserendo che fino al 1350 non si è saputo come rappresentare la Morte, perché la Morte non esisteva. Certo, nella statuaria gotica si trovano (a Parigi, a Strasburgo) una o due eccezioni. Nella stessa Italia, nel 1323 Tino di Camaino ne aveva fatto — nel monumento funerario di un prelato — un mostro villosa con quattro facce; e nella chiesa inferiore di Assisi Giotto l'aveva evocata come una sorta di vampiro. Le prime grandi figurazioni del Trionfo della Morte, che si moltiplicano a

partire dal 1348, rimangono fedeli all'immagine della Morte drago o demone, villosa e artigliata, munita d'ali di pipistrello. Le rappresentazioni successive testimoniano una duplice evoluzione: il riferimento cristiano alla avventura della salvezza mediante la Passione e la resurrezione del Cristo scompare, e il Trionfo della Morte assurge ad una reale autonomia. D'altro canto, la figurazione della Morte si trasforma abbastanza rapidamente in una nuova convenzione, assumendo la forma del *transi* scarnificato, femminile (conserva la sua chioma), che evolverà progressivamente verso lo scheletro propriamente detto. Per un altro verso, questa Morte — femminile in Italia e in Francia, maschile nei paesi germanici, in accordo con le suggestioni della lingua — diventa la Morte a cavallo. Palesamente, questa simbolica che si cerca s'è annessa uno dei cavalieri dell'Apocalisse (la Morte che cavalca un « destriero pallido »). Attingendo l'immagine indubbiamente all'Antichità, l'Italia prenderà l'abitudine di munire la Morte di una falce, mentre Francia e Germania, più fedeli alla lettera dell'Apocalisse, la doteranno di un arco o di dardi. Progressivamente, viene elaborandosi la convenzione che governerà la scena del Trionfo della Morte quale la s'incontra da Firenze a Siena o a Pisa tra il 1340-50 e il 1400⁴, e poi, in una produzione relativamente tardiva (intorno al 1445), ma fedele, nel palazzo Sclafani di Palermo. A partire da questo bell'affresco, possiamo descrivere la scena: la Morte, cavaliere scarnificato armato d'un arco, montato su una rozza gigantesca, anch'essa scarnificata, scocca le sue frecce su un gruppo di giovani dame e giovani signori che conversano piacevolmente facendo musica intorno a una fontana (spietata rivincita sull'egoismo degli eroi del *Decameron*). Ai piedi del cavallo, che li calpesta, dei morti ammucchiati, in maggioranza vescovi e religiosi. Ma sulla sinistra, dietro la Morte che li trascura, sono dei poveri e degli infermi che la implorano invano di liberarli di questa vita: un tema ripreso da Pisa o da Firenze (Santa Croce). Sullo sfondo — come estraneo alla scena — un paggio enigmatico e sorridente porta a passeggio due grandi cani tenuti al guinzaglio...

Sarebbe forzare le cose dire che questi Trionfi della Morte non sono d'ispirazione religiosa; ma è vero che, a partire da Lorenzetti (1348), l'avventura della Morte falciatrice

quotidiana degli umani è stata dissociata dal mistero della Passione e del Giudizio. Inferta collettivamente anziché venir incontrata individualmente come nella Danza macabra, questa morte rimane tragicamente umana, fisica, senz'appello.

Il tema registra un approfondimento, e come un nuovo sviluppo, grazie all'incontro dell'iconografia con un'ispirazione poetica: nella fattispecie, il Trionfo della Morte mutuato da Petrarca. La composizione dei *Trionfi* (scritti tra il 1352 e il 1374) è indubbiamente contemporanea della prima generazione dei Trionfi dipinti delle chiese italiane. Ma, significativamente, soltanto dopo un tempo di latenza considerevole — quasi un secolo — essi conoscono un'eccezionale diffusione iconografica, dalle miniature agli arazzi alle ceramiche ai pannelli dei « cassoni » (bauli matrimoniali decorati in uso nell'Italia quattrocentesca). Non è arbitrario, per fissare le idee, situare la nascita di questa nuova iconografia nel 1441, quando su ordine di Pietro de' Medici Matteo de'

Pasti propone delle illustrazioni che contribuiranno a definire il tema per oltre un secolo. Con il Trionfo della Morte petrarchesco, l'elaborazione dell'immagine della morte conosce una tappa nuova. Innanzitutto a livello concettuale: l'incontro degli umani e della Morte è tranquillo, parzialmente spogliato del carattere d'irruzione selvaggia ch'era il suo. Si ricordi che nel poema petrarchesco la Morte — né arpia né cavaliere apocalittico, e neppure scheletro, ma semplicemente * donna involta in veste negra » — non agisce in odio ai vivi, ma per rispetto dei ritmi eterni che reggono il mondo; e, intenerita dalla bellezza di Laura, le riserva un privilegio:

Io son disposta a farti un tale onore
Qual altrui far non soglio e che tu passi
Senza paura e senz'alcun dolore.

Si accontenta di strappare il capello d'oro che lega Laura alla vita; con il che viene elusa la visione stessa della morte vissuta.

Indubbiamente, il modello petrarchesco del Trionfo della Morte non è stato accettato tale e quale: forse sotto l'influenza di una particolare messinscena, nel quadro di una festa di corte

(quella di Piero de' Medici nel 1441?), s'è insediata un'interpretazione che governerà in maniera relativamente rigida l'iconografia a venire. La dama in nero cede il passo a uno scheletro, o a un *transi* rinsecchito (ma senza l'insistenza sull'orrore della decomposizione), che il più delle volte indossa una corta tunica nera. Lo si è dotato di una falce e collocato su un carro su cui sono una bara, drappi neri, e talvolta altri accessori macabri. Soprattutto, alla cavalcata sfrenata succede il passo lento di due tori o di due bufali: l'atmosfera della scena muta. Dappprincipio ritroviamo la composizione ereditata dal Trecento (da un lato i poveri che implorano la Morte perché se li porti via, dall'altro i felici di questo mondo, ch'essa colpisce), la quale cede però presto il passo a un corteo, folla rassegnata di vittime, pacifica processione.

Il mucchio di cadaveri su cui il carro passa imperturbabile si restringe a poche vittime, mero richiamo simbolico. Nell'affresco dipinto nel 1483 a Bologna da Lorenzo Costa si coglie nel modo più netto l'evoluzione di un tema che diventa supporto di una meditazione pacificata.

La Francia, la Germania, e anche la Spagna, hanno realizzato questo passaggio alla personificazione della morte con un certo ritardo, e seguendo un itinerario differente. Ma il risultato — quale si può valutare nell'evoluzione della Danza macabra e dei temi connessi — è il medesimo.

Il tema dei tre morti e dei tre vivi, che più di ogni altro esprimeva direttamente l'aggressione portata dai morti contro i vivi, nella sua forma estrema, s'inaridisce nella seconda metà del Quattrocento, per scomparire virtualmente nel secolo successivo. Gli dà il cambio un altro motivo: quello della Morte assassina che colpisce un vivo. Naturalizzazione, se si vuole, del tema orchestrato dall'Italia in termini di trionfo. Già al principio del Quattrocento, tra il 1400 e il 1410, i maestri della miniatura francese o fiamminga hanno cominciato a raffigurare Atropo, donna avvizzita dai seni penduli che lancia i suoi dardi contro i potenti di questo mondo. Il tema, che ha attirato una scarsa attenzione, sembra culminare nella miniatura franco-tedesca a cavaliere tra Quattro e Cinquecento. Come ha notato Tenenti⁵, la Morte aggredisce il più delle volte un giovane, e, ancor più specificamente (sette casi su dieci in media), una giovane donna, ch'essa afferra da

dietro, su uno sfondo agreste. Il tema della fanciulla e della Morte è già presente: il secolo successivo si accontenterà di svestire la fanciulla.

Ancor più netta è l'evoluzione registrata dalla Danza macabra. A partire da un certo momento, la Morte dà il cambio ai morti. La svolta si colloca, più o meno contemporaneamente nell'intera Europa, intorno al 1460. In Germania il mutamento avviene a Lubecca. A Basilea certi personaggi si rivolgono ai loro partner come alla Morte, laddove si tratta ancora di « morti ». In Spagna la *Dansa generai*, e poi quelle che la seguono, in specie in Catalogna, introducono fin dall'inizio il personaggio della Morte (« Yo soy la muerte cierta a todas criaturas »). Il poema del *Mors de la pomme* (1461-67) è ad un tempo un'ufficializzazione del personaggio della Morte e un tentativo di reintrodurre un discorso cristiano.

L'avventura comincia con la creazione del mondo, o, più precisamente, con il peccato originale. Di qui il suo nome. L'angelo consegna alla Morte tre frecce e un breve recante il sigillo divino, che le dà potere sugli uomini. E la Morte esordisce con Abele (ma, come si sa, è soltanto l'inizio). Il *Mors de la pomme*, ovvero le avventure della morte « sergent criminel » di Dio, si prestava a sviluppi in termini di scene di genere attraverso la storia, e ciò spiega che abbia ispirato gli editori (Simon Vostre nel 1512). Inoltre, ha conferito alle ultime Danze macabre un carattere differente. Da Lubecca a Berlino a Basilea a Berna, il nuovo modello si apre con una scena religiosa, un predicatore sul pulpito che introduce la storia, un'orchestra dei morti che accentua il carattere di spettacolo, un riferimento al peccato originale che presenta il personaggio della Morte, ma anche la crocifissione mediante la quale il Cristo l'ha vinta. E il tutto si conclude col Giudizio universale.

Questo sviluppo composito, che contrasta con la semplicità lineare delle prime Danze macabre, condurrà ad opere di un carattere completamente nuovo, come la Danza dipinta a Berna da Nicola Manuel, e soprattutto i due capolavori di Holbein: l'*Alfabeto della morte* (1524), e il suo ampliamento nell'edizione lionese dei *Simulacres et historiées faces de la mort* (1538). Holbein rispetta il nuovo modello della Danza

macabra, ch'egli fa cominciare con la creazione del mondo e con il peccato originale, conformandosi in ciò a quella che possiamo chiamare, semplificando, la cristianizzazione del tema. Ma, soprattutto, non rispetta più affatto il tema iniziale inventato un secolo prima: non ci sono più né danza né morti... ma una successione di scene di genere in cui ognuno, entro il proprio specifico quadro di vita, incontra la morte d'improvviso, o è da essa colpito. Tutta la tragicità della morte individuale, insieme inattesa e familiare, s'inscrive, in termini modernissimi, in questo complesso simbolismo. Morte umanistica e umanizzata, che ha completamente cancellato lo sfondo magico del secolo precedente: gli uomini (alcuni di loro) si sono sbarazzati dei morti, e si trovano a confrontarsi con la morte.

Questa tappa nella presa di coscienza collettiva è forse la più importante delle mutazioni intervenute nel secolo delle grandi mortalità. La morte è divenuta un personaggio simbolico, diverso sia dai morti ostili, sfuggiti e temuti, sia dal castigo divino, che si subisce senza discuterlo; e gli uomini possono pertanto definirsi in rapporto ad essa più liberamente: l'hanno già esorcizzata a metà. I grandi precursori, come Jean de Meung, già all'alba del Trecento avevano proclamato il lavoro della Natura esser una lotta contro la Morte per la conservazione delle specie. Nell'ambiente che possiamo dire umanistico della corte di Boemia all'epoca di Carlo IV, quest'atteggiamento razionalistico avanti-lettera esprime una lettura nuova della vita e della morte. Senza celare il proprio scetticismo circa la perfezione dell'ordine divino, esso esalta la bellezza della vita e la forza divina dell'uomo. L'opera che condensa il nuovo ideale è quel *Laboureur de Bohème* che, scritto intorno al 1400, è stato uno dei libri più letti e meditati del Quattrocento, come mostra il fatto che in centoventicinque anni se ne contano quattordici manoscritti e diciassette stampe. Esempolari del *Laboureur* circoleranno nella Germania meridionale fino al Seicento: straordinaria posterità di un libro sovversivo. Il suo tema è il dialogo tra la Morte e un contadino cui è morta la moglie di parto. Il Prometeo popolare attacca la Morte in un processo dinanzi alla corte divina, e non si perita di ingiuriare il nemico, tacciandolo di brigante, assassino, rapitore. Ma a sostegno di questi discorsi tradizionali cita i suoi

testimoni: Seneca, Aristotele, Boezio, Platone o Avicenna. Alla Morte che argomenta, scetticamente, che la vita non vale nulla, e che vai meglio desiderarne la fine, l'eroe risponde con una professione di fede ottimistica, con un'affermazione dell'amore che dura oltre la morte, e con ciò stesso, alla fine, vincitore.

Significa forse ciò che l'universo magico delle credenze precristiane — quest'altro sistema della morte di cui abbiamo tentato di delineare la fisionomia — è stato esorcizzato per tutti, dopo quest'ultima aggressione dei morti ostili, liberati dall'infelicità dei tempi? Niente affatto. Per le élites certo sì: il morto è divenuto il morto, uno scheletro tutto sommato lindo, un'angoscia se non astratta, perlomeno concettualizzata. Ma nel mondo popolare, nelle masse contadine che costituiscono ancora la stragrande maggioranza della popolazione europea, le cose stanno il più delle volte in modo completamente diverso. Ed è forse qui che ha luogo una delle cesure essenziali tra cultura popolare e cultura d'élite, tra religione popolare e religione d'élite.

Note

1 M. Meiss, *Painting in Florence...*, 105.

2 « Le sue orecchie cadranno / E i suoi occhi si oscureranno / E il suo naso si affilerà / E la sua pelle s'indurirà / E la sua lingua balbatterà / E le sue labbra tremeranno / E i suoi denti strideranno / E i suoi piedi s'immobilizzeranno / E il suo cuore si spezzerà... ».

3 M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais...*, 167.

4 Si sa ormai che il celebre affresco del Camposanto di Pisa è con ogni probabilità anteriore alla Peste nera.

5 A. Tenenti, *Il senso della morte...*, 177.

VII. IL NUOVO DISCORSO CRISTIANO SULLA MORTE E SULL'ALDILÀ

Fare della fine del Medioevo — dal 1350 al 1500 — una tappa nella « cristianizzazione » della morte? L'espressione sarà contestata, e con buone ragioni. Può far pensare ad uno stato ideale di cristianizzazione cui ci si avvicinerebbe più o meno a seconda delle epoche, il che sfocerebbe in una visione molto poco storica... D'altro canto, non mancherebbero gli autori pronti ad affermare che la lettura cristiana della morte all'apogeo del Duecento è indubbiamente più autentica di quella che si delinea nel travaglio del periodo successivo. Accontentiamoci di constatare che il volto della morte cristiana è cambiato, che le rappresentazioni che ne sono il supporto si sono modificate, e — fatto forse ancor più rilevante — che l'investimento cristiano sulla morte si è accresciuto, nel quadro di una pastorale attiva e diversificata.

Il tempo degli intercessori.

Abbiamo già definito quest'epoca attraverso il ritorno dell'immagine dell'Apocalisse e di quella del Giudizio, mediante le quali si esprime l'angoscia della fine dei tempi. Ma, allato di questa espressione parossistica, i temi della devozione più quotidiana rispecchiano l'immagine della morte attraverso quella della Passione del Cristo. È una verità troppo nota perché la si debba sviluppare più dello stretto necessario. Non è una novità totale, ma la nuova sensibilità conferisce all'immagine della Passione un patetismo inedito. Sulla scia di S. Gertrude, i mistici hanno delle sofferenze del Cristo una visione sempre più precisa. S. Brigida se ne fa descrivere i particolari dalla Vergine in persona: « Egli era incoronato di spine, i suoi occhi, le sue orecchie e la sua barba ruscellavano sangue. Le sue mascelle erano divelte, la sua bocca aperta, la

sua lingua insanguinata... Il ventre rientrato toccava la schiena come se non avesse più intestini ». L'iconografia ha espresso questa nuova sensibilità quasi fisica per la morte del Cristo. Già nella prima parte del Trecento introduce la corona di spine, e alla fine del secolo dà al crocifisso quella postura torturata — il capo inclinato e sofferente — di cui il retablo di Issenheim offre indubbiamente l'immagine più drammatica.

Altre figurazioni prendono forma. La fine del Quattrocento moltiplica le rappresentazioni dell'« uomo di dolore », questo dio *patiens* assiso nell'attesa della crocifissione. Ma quella che sollecita le devozioni più vive è senza dubbio l'immagine del « Cristo della Pietà »: un Cristo morto, gli occhi chiusi e le mani trafitte incrociate sul ventre, levato a mezzo corpo fuori della tomba. Infine, la sofferenza della Vergine si associa in maniera sempre più intima a quella del Cristo. La Vergine dei Sette Dolori compare nel Trecento, e si diffonde in Francia intorno al 1380. Poi, nel Quattrocento, sul modello dell'opera scolpita già nel 1390 per là Certosa di Digione da Claus Sluter, si diffonde a sua volta la Vergine detta Addolorata, sulle cui ginocchia sta il corpo disteso del crocifisso, e cui è riservato un vivo successo fino al Cinquecento. Aggiungiamo a questa profusione di temi gli altri motivi che nascono allora: innanzitutto il santo sepolcro, poi la fonte di vita e il torchio mistico legati alla devozione al preziosissimo sangue, diffusi dalla Francia ai territori borgognoni, alla Fiandra e alla Renania... Dal patetismo più immediato alle espressioni più sofisticate, s'impone una lettura molto materiale della sofferenza e della morte rispecchiate dalla sofferenza e dalla morte del Salvatore. E tale lettura si radica in pratiche devozionali nuove: le prime Vieae Crucis; l'enfasi sul venerdì, giorno della Passione, e sulla Settimana Santa; il richiamo del compianto di Maria sul cadavere del figlio negli uffici della messa e soprattutto dei vesperi. Senza dubbio, la Passione di Gesù è anche — avrebbero detto gli spirituali: soprattutto — la morte vinta. Ma quanto è grande la frazione del popolo cristiano cui questa meditazione è familiare?

Uno dei tratti principali della religione di quest'epoca è la proliferazione delle forme di devozione ai santi. Questo bisogno d'intercessori vicini conduce più che mai a volgersi alla Vergine, il cui ruolo di protettrice al momento della morte

viene precisandosi. È ella che difende i peccatori davanti al tribunale del Giudizio, e la nuova iconografia sviluppa il tema della Vergine che mostra al figlio i seni che l'hanno nutrito. Ella è anche protettrice, è la Vergine detta di Misericordia o di Consolazione, la cui immagine compare su affreschi e retable. In tale aspetto, accoglie sotto il suo mantello un gruppo, e talvolta tutta una moltitudine di piccoli esseri umani. Maria protegge altresì dai flagelli: così a Montone in un'immagine del 1482 devia le frecce della peste.

A fianco, o attorno alla Vergine, questo periodo ha sviluppato tutta una rete, complessa e articolata, di santi intercessori, ciascuno con un proprio ruolo specifico. Taluni preservano dalla morte improvvisa: S. Barbara, e soprattutto S. Cristoforo un po' dovunque. Altri assistono i cristiani al momento della morte: S. Caterina, ma anche S. Ursula o S. Clara, presenti al letto di morte. Contro la peste erano già noti protettori ufficiali: i litorali mediterranei avevano da lunga data S. Sebastiano, di cui si moltiplicano altari e cappelle. Ma ecco giungere a fargli concorrenza, o ad associarglisi, in queste stesse aree meridionali, S. Rocco, un nuovo santo duecentesco. Nella medesima occasione sono invocati anche S. Egidio, S. Valentino, e soprattutto S. Adriano. Altri santi taumaturghi si vedono affidare compiti di protezione specifici: S. Mauro contro la gotta, S. Biagio contro i malanni di gola, S. Antonio contro il « fuoco di sant'Antonio », cui ha dato il suo nome, e che vediamo evocato su un pannello del retablo di Issenheim che gli è consacrato.

Con questi santi protettori la credenza popolare intrattiene un rapporto ambiguo ma intimo. Il potere che gli si accredita ne fa delle potenze, che possono esser pericolose: il santo (S. Vito, S. Mauro o S. Antonio) è il padrone della malattia che controlla e allevia. Uno dei tratti della devozione privata che allora si sviluppa è così quello di assicurarsi l'assistenza di una folta schiera di protettori: nei libri d'ore del Quattrocento i « suffragi » dei santi (preghiere o litanie ad essi rivolte) conoscono un'inflazione galoppante. S'insedia tutta una serie di detti e di gesti il cui effetto è di dar cittadinanza al pensiero e ai comportamenti magici del popolo nel cuore stesso della liturgia cristiana. Chi ha ascoltato la messa, o anche semplicemente visto l'ostia nel momento dell'Elevazione, non

morirà nel corso della giornata. Altri dicono che durante la messa non s'invecchia: di qui lo strano comportamento di coloro che moltiplicano i servizi durante la giornata.

Si deve per questo condividere certi giudizi severi pronunciati — da Emile Mâle a Huizinga, e anche a ricercatori più recenti¹ — sull'imbastardimento del senso del sacro, trovatosi a frequentare compagnie tanto equivocate? Secondo questi autori, ci fu allora un regresso rispetto al periodo precedente (ma non gli si attribuisce in tal modo una perfezione alquanto illusoria?), e in molti casi è lecito parlare di una cristianizzazione caricaturale. Un giudizio del genere è indubbiamente troppo severo. Le rappresentazioni collettive della morte evolvono allora in una maniera più profonda, e il terrore panico della morte spiega solo in parte gli uomini del Tre-Quattrocento. Quanto alle rappresentazioni collettive dell'aldilà, registrano uno svolgimento decisivo, e che avrà in seguito una grande importanza.

Alla ricerca dell'aldilà.

Il paradiso rimane il più difficile da descrivere, perché è il più difficile da concepire. La descrizione offertane dai cantici popolari, che cominciamo allora a conoscere, è regolarmente povera. Le rappresentazioni iconografiche, che restano il migliore supporto per questo studio, sono divise tra l'immagine del giardino chiuso, talvolta allargato alle dimensioni della Gerusalemme celeste, e quella di una corte celeste fortemente gerarchizzata. E occorre tutta l'audacia (irrispettosa delle immagini correnti) di Hieronymus Bosch per visualizzare in maniera originale l'accesso delle anime al cielo, pozzo di luce, allo sbocco di una lunga galleria. Il tema paradisiaco perde però allora in limpidezza. Il paradiso terrestre — che, senza distinguersene completamente, non si confonde con esso — suggerisce a Bosch *l'Hortus deliciarum*, ammaliante paradiso delle delizie proibite. Altri (da Vivarini a Cranach) si accontentano di dare del giardino chiuso con fonte una lettura profana in termini esoterici: esso diviene il giardino, o la fonte d'amore. Ma all'effusione fraterna dei paradisi eredi della sensibilità cortese, questa società sostituisce sempre di più le

gerarchie strutturate della corte celeste.

L'inferno, si dirà, non soffre di questa difficoltà di visualizzazione che pesa sulle gioie celesti, giacché eredita l'intero capitale delle descrizioni infernali accumulato dai secoli precedenti. E in effetti quest'epoca non solo le valorizzerà, ma le svilupperà con una ricchezza d'immaginazione che lascia stupiti. L'inferno è un tema dominante anche nell'iconografia di alcune centinaia di libri d'ore francesi del Tre e Quattrocento: si contano in media tre inferni per un paradiso.

Perché quest'investimento sull'inferno, che fa del Tre e soprattutto del Quattrocento (con prolungamenti nel secolo successivo) i secoli d'oro dell'iconografia infernale? Si tratta, come suggerisce con molta finezza Tenenti, di una sorta di canto del cigno (se così può dirsi!) di una rappresentazione collettiva alla vigilia della sua parabola discendente? Nel momento in cui i temi medievali, dominati dall'immagine della punizione collettiva, cominciano a cedere il passo al giudizio particolare, sarebbe stata avvertita la necessità d'insistere con ancora maggior forza sulla paura del castigo. Non è del tutto certo che i « bei giorni » dell'inferno siano contati, in specie nella religione popolare. Ma è vero che il tema conosce allora una diffusione che sicuramente corrisponde a un'eco nella coscienza collettiva. Parecchi autori, e anche molti tra i mistici più popolari, non amano le reticenze o le sfumature dei maestri spirituali — da S. Tommaso d'Aquino a Tauler — nell'ammettere la lettera di tali descrizioni. Attingendo a questo fondo, i predicatori si scatenano, le descrizioni si fanno prolisse. La già abbozzata topografia dell'inferno si precisa. La gola del Leviatano, comparsa nel secolo precedente, diviene — forse sotto l'influenza della rappresentazione dei misteri — l'entrata più frequente nelle tenebre infernali, che si popolano degli strumenti di un museo dei supplizi: pentole, bracieri, forche, bagni ardenti... Si precisa una tipologia delle torture in rapporto con i diversi peccati. Negli affreschi di San Gimignano Taddeo di Bartolo dipinge i golosi ingozzati di cibi infetti, o il sodomita impalato da parte a parte... Nel 1492 il *Traité des peines de l'enfer* pubblicato da Vérard con le xilografie di Joseph Le Rouge sviluppa un sistema completo delle pene infernali: agli orgogliosi la ruota, agli invidiosi il

fiume gelato, agli iracondi un infame mattatoio in una grotta oscura, ai pigri il morso dei serpenti, agli avari un tino di metallo in fusione, ai golosi i cibi immondi, un pozzo per i lussuriosi, cui i serpenti divorano i genitali. Si comincia a passare in rassegna una letteratura già molto sviluppata: un esempio è il *Barathre*, un grosso libro pubblicato intorno al 1500, che riunisce tutto quel che pagani e cristiani hanno scritto sull'inferno. Ciò nondimeno, quest'insistenza sull'inferno non ci sembra il tratto più essenziale della nuova escatologia che sta prendendo forma. Il suo punto centrale è piuttosto la crescente importanza del terzo luogo.

Per valutare questo aspetto, bisogna innanzitutto sgomberare il terreno da un apparente paradosso. Quale l'abbiamo incontrato alla fine del Duecento, il corpus delle narrazioni e delle visioni relative al purgatorio è già virtualmente costituito (salvo alcune eccezioni — il pensiero corre naturalmente a Dante — su cui sarà necessario tornare). Ma non sarebbe possibile dire che fosse davvero generalmente assimilato a livello popolare. Ne testimonia l'assenza dell'iconografia. Né si tratta dell'unica prova del genere: al livello dei temi, nei cantici popolari tedeschi persiste la polarizzazione tra i due luoghi, inferno e paradiso. Lo sfondamento avviene, o comincia ad avvenire, nel periodo tra la fine del Duecento e il Quattrocento. Prese di posizione ufficiali della Chiesa hanno indubbiamente insieme rispecchiato ed affrettato il movimento di scoperta nel 1274, al concilio di Lione, e poi di nuovo nel 1439 al concilio di Firenze. Sul filo di discussioni talvolta aspre, l'idea ha fatto strada presso i maestri spirituali e i mistici. Non è sempre senza riluttanza ch'essi hanno ricevuto il corpus delle leggende d'ispirazione popolare. Ma dopo S. Tommaso d'Aquino, e sino alla fine del Medioevo, i teologi ammettono la realtà del fuoco purgatorio, salvo darne una lettura più elaborata: per Tauler, che nella morte corporale vede il mezzo per ritornare a Dio e attingere l'*unto mystica*, il purgatorio è la tappa intermedia riservata a coloro che non hanno saputo separarsi completamente dalla creatura. Ma i *maîtres à penser* dell'epoca — per esempio Jean Gerson nel suo *Médecin de l'âme* — danno del purgatorio una descrizione più precisa.

È altresì notevole che i gruppi popolari abbiano cominciato

a far propria la nuova nozione, talvolta addirittura al di là degli auspici dei teologi. Fino a qual punto è giunta la mutazione? Le divergenze tra le varie fonti idonee ad informarci sono di per sé rivelatrici. Nella letteratura d'edificazione e nella predicazione il purgatorio ha già vinto la partita. L'associazione vieppiù intima con il tema delle indulgenze gli assicura un'efficacia reale: la nozione risponde troppo direttamente al bisogno sodale di riscatto individuale a termine per non venir accolta; e a tal titolo rappresenta una tappa essenziale nell'individualizzazione degli atteggiamenti davanti alla morte.

E tuttavia, siamo ancora ben poco in grado di misurare la velocità di marcia del purgatorio. Negli affreschi delle chiese della metà meridionale della Francia le sue immagini sono rare: nel Quattrocento, su quarantacinque inferni non si contano che otto rappresentazioni del purgatorio. Le miniature dei libri d'ore, supporto di una devozione privata d'élite, sono meno avere, e più esplicite. I quadri di chiesa sul tema restano rari.

Soprattutto, è la figurazione stessa del tema che ancora si cerca. E sembra che in questo periodo la tendenza prevalente sia stata a rappresentare non già il purgatorio propriamente detto, ma il tema — sorta di stazione intermedia — del Cristo al limbo. Il soggetto non era sconosciuto ai secoli precedenti. Ma la statistica (a partire *dall'index of Christian Art*, consultato a Princeton) mostra fino a qual punto esso allora si sviluppi. Si moltiplica negli affreschi delle chiese francesi, sulle predelle degli altari italiani o nelle miniature dei libri d'ore (in questi ultimi è due volte più frequente del paradiso, e se ne contano due per tre inferni). La scena è ovunque la stessa. Il limbo è ora il castello difeso dai diavoli, ora una fessura nella roccia, e spesso anche la gola del Leviatano. Ma l'essenziale è la massiccia porta che il Cristo — accompagnato talvolta dal buon ladrone, più spesso da S. Giovanni Battista — ha appena abbattuto, e che schiaccia sotto il suo peso il demone, di cui s'intravedono appena le braccia, le gambe o la coda. Liberati dalla prigione del limbo, i giusti escono dinanzi al Salvatore: Èva e il padre Adamo, con altri personaggi barbuti tra i quali si riconosce talvolta Melchisedec. Ma il tema del Cristo al limbo ha i suoi limiti, giacché si tratta di un'avventura accaduta una

volta sola, tra la morte del Cristo il Venerdì Santo e la sua risurrezione.

Il vantaggio del purgatorio è di replicare — e non soltanto per i giusti, cui non è mancato che il battesimo, ma per la folla più anonima e al contempo più familiare dei nostri vicini e parenti — questa liberazione dal luogo dei morti. Ed è necessario trovargli un'espressione appropriata. Certuni si attengono, sia pur parafrasandole, alla lettera delle descrizioni precedenti. Così Jean Colombe, che nelle *Très Riches Heures du duc de Berry* dipinge un purgatorio composito con il fiume di fuoco, il lago ghiacciato, nessun diavolo ma qualche supplizio, e poi l'andirivieni degli angeli che liberano le anime... Nella piccola cappella di Notre-Dame-de-Benva, a Lorgues in Provenza, le piccole anime nude sono semplicemente ammucciate in una sorta di carcere chiuso da un recinto metallico, ma senza tetto, mentre gli angeli le cibano di pane e le dissetano. Una miniatura francese esplicita ancor meglio: vi ritroviamo il Leviatano, le anime angosciate, e, sulla banda alta, il Padre eterno, e quindi il Cristo affiancato dalla Vergine e da S. Giovanni. Ma su un lato dell'immagine un prete celebra la messa all'altare, e un gruppo di anime inginocchiate in preghiera attende visibilmente di beneficiare delle grazie ottenute in virtù del santo sacrificio. Questa figurazione annuncia lo sviluppo, molto didascalico, che s'incontra nel bel *Couronnement de la Vierge* dipinto nel 1461 da Enguerrand Charonton a Villeneuve-lès-Avignon. Frutto di una precisa committenza, il cui contratto, ritrovato, illustra particolareggiatamente le esigenze del committente, questo quadro mostra con chiarezza in qual modo un canonico avignonese concepisca allora l'aldilà. Nella banda superiore, la più sviluppata, troviamo la corte celeste. Angeli ed eletti circondano la Vergine, cui fanno corona le tre persone della divinità. Nella banda mediana — il livello terrestre — stanno, l'una di fronte all'altra, Gerusalemme e Roma. In quest'ultima città una chiesa aperta lascia vedere il prete che celebra la messa per i defunti; e in cielo, appena visibili, dei piccoli angeli — figurette azzurro vivo, simili a stelle filanti — conducono verso l'alto le anime liberate. Sotto terra vi sono tre luoghi: la piccola grotta del limbo, in cui i bimbi morti senza battesimo pregano inginocchiati, e, sui due lati, l'inferno e il

purgatorio. Ma nel purgatorio le fiamme sono meno violente, come attenuate; e, soprattutto, se ne esce, sotto la guida degli angeli. L'immagine del purgatorio come pseudo-inferno a termine trova qui una formulazione che — semplificata — sarà la sua per secoli.

Si capisce perché, in quest'indagine impegnata a ricercare le rappresentazioni collettive, per quanto possibile, nella loro banalità, noi abbiamo finora tralasciato il caso di Dante e del suo contributo a quest'avventura. Il ciclo *dell'inferno*, del *Purgatorio* e del *Paradiso* deve tuttavia trovarvi il suo posto, insieme come riflesso delle idee del tempo e come fonte d'ispirazione per l'avvenire. All'alba del Trecento, Dante offre della nuova escatologia dei tre luoghi una testimonianza e una lettura entrambe chiaramente molto personali. La visione poetica di Dante si nutre delle correnti della mistica contemporanea, ma non ha ignorato la moneta spicciola delle rappresentazioni medievali. È quella dell'intellettuale del suo tempo, insieme libero e radicato nell'immaginario collettivo, Ma rappresenta una svolta capitale. Dante trasferisce risolutamente nella sfera del linguaggio simbolico e dell'espressione letteraria quel che sinallora era stato inteso in maniera letterale. Le forme ambigue della sua influenza sono la conseguenza di questa situazione, essa stessa equivoca. Egli è stato indubbiamente accettato, celebrato, e gli artisti (Botticelli) hanno trovato in lui una fonte d'ispirazione. Ma le rappresentazioni ispirate alla *Divina Commedia*, rarissime fuori d'Italia, sono in numero limitato anche nella penisola: gli affreschi di Domenico di Michelino nel Duomo di Firenze, di Nardo di Cione a Santa Maria Novella e di Giovanni da Modena a Bologna, cui possiamo aggiungerne qualche altro in cui il nesso è meno diretto. Se si volesse spingere il discorso fino al paradosso, si potrebbe dire che Dante non ha segnato fortemente la sensibilità alla morte prima della riscoperta ottocentesca, dai preraffaelliti ai simbolisti.

Un controllo che si riafferma.

Per gli uomini e le donne del Quattrocento, è l'immagine dell'aldilà realmente mutata? Ci si perdonerà se da Dante

torniamo ... alla madre di Villon, quale essa stessa si definisce:

Femme je suis, pauvrette et ancienne
Qui rien ne sais, onques lettre ne lus;
Au moutier vois, dont je suis paroissienne,
Paradis peint, où sont harpes et luths
Et un enfer où damnés sont boullus:
L'un me fait peur, l'autre joie et liesse.

Ma questa lettura innocente (nella misura in cui si può contare sull'innocenza di Villon, che impugna la penna) non è di già il riflesso di un ideale perduto? Per molti, la preparazione della morte cristiana è ormai divenuta un'avventura più complicata e drammatizzata.

Intorno alla morte s'è organizzato tutto un cerimoniale, tutto un insieme di gesti religiosi. Molti di essi prolungano, sviluppandoli, quelli che abbiamo descritto. Ma ne compaiono altri, e, soprattutto, il peso di queste pratiche va crescendo. Huizinga aveva già rilevato l'importanza di quella che oggi chiameremmo la « quantificazione » sul finire del Medioevo: conteggio dei meriti del Cristo, e addirittura delle gocce del suo sangue, enumerazione delle pene infernali. Questa tendenza gonfia ipertroficamente il posto fatto alle pratiche religiose.

Quest'importanza dei gesti e delle pratiche si scorge chiaramente nel caso del rituale della morte. Basta sfogliare i libri d'ore (i quali pure si moltiplicano in quest'epoca), per vedere come vi è illustrato l'ufficio dei morti. Costruita sulla base di poco meno di trecento immagini (esattamente duecentottantasei), a partire dal corpus dei libri d'ore della Bibliothèque Nationale di Parigi, la statistica che segue non è priva d'insegnamenti, sia nei suoi dati globali, riferiti a un arco di quasi due secoli (dal principio del Trecento al principio del Cinquecento), sia nell'evoluzione che suggerisce. L'immagine della buona morte, evocata a partire dalla morte della Vergine o dei santi, non trascurabile nel Trecento, si stabilizza nel Quattrocento ad un livello infimo (3 per cento), per una media secolare inferiore al 4 per cento. A contrasto, stupisce il posto fatto alle rappresentazioni della morte fisica o dei morti (giacenti, *transis*, morte aggressiva): la loro quota, modesta nel

Trecento (meno del 5 per cento) sale costantemente, raggiungendo al principio del Cinquecento un quarto delle figurazioni. Le immagini del Giudizio o dell'aldilà colpiscono invece per una quasi-costanza intorno ad una quota delle illustrazioni pari a poco meno del 25 per cento. Una novità compare nella seconda parte del Quattrocento, quando ad illustrare l'ufficio dei morti viene introdotto Giobbe sul suo letame: un'immagine che cresce d'importanza, fino a rappresentare al principio del Cinquecento quasi un terzo del totale. I commentatori offrono la spiegazione che una parte dell'ufficio dei morti è mutuata dal Libro di Giobbe. Ma ciò era vero anche in precedenza, e non sembra senza significato che l'amaro dialogo della creatura afflitta con Dio conosca quest'importanza crescente. Rimane il fatto che quasi la metà delle illustrazioni — il 45 per cento come media secolare, ma il 54 nel Trecento, e fino ai due terzi (64 per cento) nel cuore del Quattrocento — si polarizza sulla rappresentazione dei gesti intorno alla morte. S'intenda bene: non è più in giuoco la morte dei santi... ma la nostra morte, anonima o quasi. Non tanto invero la scena al letto di morte (che sarà peraltro illustrata dalle *artes moriendi*), ma la messa funebre, l'inumazione, e, secondariamente, il corteo funebre. Sfogliando il suo libro d'ore, il nobile o il notevole quattrocentesco assiste alla propria sepoltura.

Come si è giunti a questo stato di cose? Sia i trattati che la predicazione sulla morte si sono moltiplicati. Nel suo *Médecin de l'âme*, Gerson invita i cristiani a non farsi sorprendere dalla morte. Dionigi il Certosino nel suo *Directoire de la Vie des Nobles* propone di già una pedagogia: « E quando si corica, che consideri questo: com'egli si stende da sé sul suo letto, così sarà presto messo da altri nella sua tomba ».

Ma questa pedagogia è ad uso di un'élite. Per la massa, la maggioranza degli autori adotta un discorso più terrorista, in cui il giudizio e le pene dell'inferno occupano un posto essenziale. Il *Dies irae*, di cui già alla fine del Trecento troviamo a Pisa il testo in un messale domenicano, e ch'è tradotto in volgare in Germania un secolo dopo, è certamente uno dei testi chiave della predicazione sulla morte nell'autunno del Medioevo. La predicazione degli ordini mendicanti — domenicani o frati predicatori, francescani e

carmelitani — ha occupato in questa pedagogia un posto essenziale, che, evidente già alla fine del Duecento, crescerà nei secoli successivi. È un monaco mendicante (il più delle volte un predicatore) che ci si abitua a mettere sul pulpito nella scena che apre la danza macabra, nelle sue versioni « cristianizzate ».

Uno dei punti di forza di questi frati mendicanti è stato il poter appoggiarsi sulle confraternite o terzi ordini nati dal fermento spontaneo della fine del Duecento e del secolo successivo, e successivamente riportati sotto controllo. Si cita così nell'Italia di fine Duecento l'ordine di S. Paolo o dei « fratelli della morte », costituitosi attraverso l'unificazione di due gruppi di eremiti che esibiscono sul loro scapolare insegne funerarie, e assisi al desco meditano su un teschio. Il loro sigillo ricorda: « Memento mori... ».

Meno spettacolari, ma meglio integrate, sono le confraternite che si moltiplicano allora al livello delle parrocchie. Le ritroveremo tra i beneficiari dei testamenti. L'Italia ha mostrato la strada, e, con diversa velocità, il resto d'Europa l'ha seguita. Si citerà nel 1502, nel Forez, una confraternita delle anime del purgatorio. A Tolosa ve ne sono già nel Quattrocento. E sono soltanto alcuni esempi tra i tanti possibili. Si sviluppa tutta una letteratura di libriccini edificanti, cui l'invenzione della stampa — sia pure sotto la forma elementare dei *Blockbucher*, presenti in Germania e nei Paesi Bassi — fornirà i mezzi di una diffusione nuova. S'intitolino *Seelengartlein* o *Himmelstrasse*, questi libriccini fanno della preparazione alla morte un esercizio essenziale. I predicatori e altri monaci mendicanti non disprezzano le loro semplici ricette per scacciare i demoni sul letto di morte.

Prima dell'introduzione di questa nuova letteratura a stampa, ma numerosi ancora a metà Cinquecento, i libri d'ore, supporti della devozione privata di principi, signori, chierici e notabili di alto rango, testimoniano a modo loro di questa preoccupazione per la morte. Se dall'uno all'altro la composizione varia, esistono, perlomeno a partire dal Trecento, due parti praticamente obbligate: le Ore della Vergine, e l'ufficio dei morti. Quest'ultimo — spesso illustrato con immagini di cui abbiamo indicato i temi — si arricchisce talvolta di quelle preghiere più o meno magiche

mediante le quali si cerca di scongiurare gli orrori della morte subitanea, che sorprende il cristiano senza confessione.

L'arte di morire.

A questo variegato arsenale dei mezzi per richiamare all'ordine il cristiano troppo disinvolto riguardo alla morte si aggiungano le sollecitazioni visive dell'iconografia — affreschi, vetrate, immagini, e poi incisioni, tombe nelle chiese... di cui ci asteniamo dal riparlare, avendoli utilizzati come supporto costante di questo studio — e sarà facile convincersi dell'intensità dell'investimento collettivo. Domandiamoci però: non abbiamo la tendenza ad accentuarlo indebitamente? Tirate le somme, tra il 1450 e il 1600 le preparazioni alla morte non rappresentano (secondo una statistica redatta per i dieci principali centri tipografici) che lo 0,2-2 per cento della massa totale dei libri religiosi. Analogamente, tra il 1400 e il 1550 la figurazione dei morti (*transis* o scheletri) sulle tombe francesi non supera il 5 per cento del totale. Ma novità del genere non si misurano soltanto in percentuali. Alla fine del Medioevo, l'*ars moriendi*, l'arte di morire, riassume in un'immagine sintetica e avvincente questa pedagogia, e più ancora questa visione nuova. Ci offre la risposta della religione all'angoscia degli uomini davanti alla morte: piuttosto che una preparazione condotta di lunga mano, una condensazione, un'illuminazione estremamente brutale dell'ultimo istante, in cui si giuoca il tutto per tutto. E si vince o si perde...

L'*ars moriendi* — testo e immagini — è un tema tardo. La sua storia s'inscrive tra il 1450 e il 1530, alla quale data, senza scomparire, s'inaridisce. Vale a dire che, grosso modo, è posteriore ai grandi temi collettivi che abbiamo visto dispiegarsi sui muri delle chiese e sulle pagine dei libri d'ore. Il fatto che la sua diffusione sia legata alla stampa non spiega interamente questo scarto. Indubbiamente, è possibile trovare degli antecedenti. Si conoscono *artes moriendi* manoscritte a partire dalla fine del Trecento: il *Dispositorium moriendi* di Nider, o l'ultima sequenza dell'*Opusculum tripartitum* di Gerson, che può esser considerato come uno dei diretti antenati del tema. Ma è giocoforza constatare che nei libri

d'ore scritti dopo il Duecento la raffigurazione della scena sul letto di morte, nella camera mortuaria — che sarà il perno della pedagogia per immagini delle *artes moriendi* — se non è assente, è certo rara. Sul finire del Quattrocento, la focalizzazione su questa scena costituisce indubbiamente una delle traduzioni più spettacolari della scoperta della morte individuale, drammatizzata.

Le ricerche recenti fanno nascere il genere in qualche luogo della Germania meridionale, forse ad opera di un domenicano di Costanza che si sarebbe ispirato alle pagine di Gerson. La rete delle case dei frati predicatori, ma anche i padri del concilio, sarebbero stati gli agenti della sua diffusione. L'*ars moriendi* ha avuto un successo europeo, nelle due versioni diffuse in manoscritto, in edizioni xilografiche (i *Blockbücher*) o in edizioni tipografiche: ossia una versione lunga, articolata in sei momenti, e una versione breve, che ne riprende soltanto una parte. I duecentotrentaquattro manoscritti noti dell'*ars moriendi* ne fanno uno dei bestseller dell'epoca (anche se siamo lontani dai seicento manoscritti del *De Imitatione Christi*). Essi suggeriscono una geografia: accanto a centosettantacinque testi latini, ce ne sono set-tantacinque in tedesco, una decina in inglese, in francese e in italiano, uno in provenzale e uno in catalano. Si può supporre, con Tenenti, che l'*ars moriendi* si sia diffusa dalle Fiandre e dalla Germania dapprima alla Francia e all'Italia, poi all'Inghilterra e alla Spagna. La stampa, che ci ha lasciato almeno settantasette edizioni, accresce la quota delle versioni in volgare, e modifica alquanto la geografia, che diviene quella dei grandi focolai del libro stampato: Parigi (22 per cento), Italia settentrionale (18), Germania meridionale e Renania (18), Paesi Bassi (8), Lipsia (12). Ma s'incontrano anche edizioni in Spagna e in Inghilterra. Il successo si mantiene vigoroso e regolare fino al decennio 1530-40; e per un periodo di ottant'anni l'*ars moriendi* è incontestabilmente l'opera che domina la letteratura sulla morte.

Questo risultato dipende sicuramente, non meno che dal testo, dalle incisioni che lo corredano, e di cui l'edizione xilografica ha fatto il successo, prolungato dalle immagini staccate da appuntare al muro, che pure illustrano il tema. La serie classica dei *Memento Mori Bilder* quale s'incontra in Germania raccoglie sotto il tema dei quattro novissimi la

rappresentazione del letto d'agonia, quella della danza dei morti, quella del Giudizio, e infine quella dell'inferno e del paradiso. Ma è nelle sequenze ordinate dell'opera a stampa che occorre cercare il suo messaggio.

In tredici figure, ovvero undici scene (escluse l'introduzione e la conclusione) si dispiega l'agonia del cristiano, articolata in cinque tentazioni diaboliche, corrette da cinque ispirazioni celesti, e seguite da una buona morte. Il morente è solo, o quasi.

I familiari e i vicini non intervengono che assai poco. Il prete è assente. E, soprattutto, il morente vive una scena che a quanto sembra è il solo a vedere: l'affrontarsi al suo letto di morte della banda dei demoni vomitati dall'inferno, in forma di animali fantastici, e degli angeli o dei santi giunti a contrastarli.

Il tentativo di valutare tutta la novità dell'*ars moriendi* può utilizzare parecchi riferimenti. Indubbiamente, si tratta di una cristianizzazione della morte. La morte fisica, o quella delle Danze macabre, non compare più, o compare solo tardi, e poca (ad esempio, alla fine del secolo, in un'immagine che illustra un trattato di Savonarola, la Morte figura seduta in fondo al letto, aspettando il decesso). Per l'essenziale, si può osservare, con Tenenti, che il morente è ridotto alla sua anima; ed è la sorte di quest'anima ch'è in giuoco. La visione cristiana della morte è cambiata. Rifacciamoci alle belle illustrazioni delle *Heures* cosiddette *de Rohan*, del principio del Quattrocento. Un'immagine celebre illustra l'istante estremo attraverso il dialogo tra Dio e la sua creatura. Il morente — raffigurato, quale un Giobbe, quasi nudo sulla terra (e non già nella cornice della camera mortuaria) — parla direttamente a Dio, in latino: « In manus tuas Domine commendo animam meam », ch'è la formula tradizionale e fiduciosa della *commandatio*. Semisdraiato, appoggiato sul gomito — imponente, gigantesco e regale, ma compassionevole e vicino — dall'alto dei Cieli Dio gli risponde in volgare: « Per i tuoi peccati penitenza farai. Nel giorno del giudizio con me sarai ». E il suo angelo S. Michele strappa la piccola anima che s'invola al demone che stava impadronendosene. Questo Dio, se ci è consentita una certa irriverenza, è un Dio « aggiornato », che ha accettato l'invenzione del purgatorio, laddove l'agonizzante fa

riferimento ad una lettura più arcaica.

Ma si avverte, per contrasto, come *lars moriendi* introduca una lettura irrigidita, perché concentrata interamente sull'ultimo momento, in cui si vince tutto o si perde tutto. Essa riduce il morente ad una posta pressoché passiva nel giuoco delle forze che si affrontano intorno a lui. Questa visione terrificante, in cui l'intervento diretto delle potenze del male nelle persone dei demoni mira ad ottenere — mediante un terrore il cui solo limite è segnato dalla disperazione ch'è necessario evitare — l'estremo soprassalto salvatore, definisce bene la sensibilità davanti alla morte quale allora s'impone.

Certo, è lecito pensare ch'essa si ammorbidisca alquanto nella serie delle « arti del ben vivere e del ben morire », che associano all'immagine dell'istante finale la preparazione di tutta una vita, e che si moltiplicano in questo periodo: *Miroir de Mort* di Chastellain, *Pas de la Mort* di A. de Montgevie, *Dictier pour penser à la Mort* di Molinet, *Lunettes des Princes* di Meschinot... Ma la fascinazione del momento estremo in cui si può perder tutto rimane il tema centrale, come mostrano la *Complainte de l'âme damnée*, o la seconda generazione delle *artes moriendi*, che Tenenti vede proliferare (una cinquantina!) tra il 1488 e il 1500, e che volgarizzano nel modo più elementare una visione religiosa della morte il cui nucleo centrale è la paura.

Ci si può così permettere, con Savonarola, di reintrodurre la Morte (cadavere o scheletro), e di farla sedere ai piedi del letto del morente. Allo scopo di munirsi degli « occhiali della morte », Savonarola consiglia di frequentare funerali, assistere ad agonie, tenere sempre con sé « una morticina d'osso », a titolo di utile promemoria... Messa al servizio di una pastorale della paura, la morte è divenuta uno dei principali ausiliari di una certa forma di cristianizzazione. E lo rimarrà a lungo.

Note

1 J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandres...*, 126.

VIII. DALLA MORTE ALLA TOMBA: L'INFLAZIONE DEI GESTI

Ritornare dal luogo fantastico in cui s'affrontano angeli e demoni alla realtà delle nuove pratiche cristiane intorno alla morte? Occorrerà ricercarne le fonti. Disponiamo sempre del discorso ufficiale della Chiesa consegnato ai rituali delle diocesi, e non è senza interesse rilevare — tra quelli del Duecento o del principio del secolo successivo e quelli di fine Quattrocento — l'appesantimento delle precisazioni, la moltiplicazione dei gesti. Poi, in questo Medioevo al tramonto, per il quale cominciamo a disporre dei rapporti di visite pastorali (li si è studiati nelle Fiandre), si fa talvolta udire la voce dei parroci che riferiscono quel che avviene. Infine, grazie alla sua precisione, l'iconografia rimane una fonte insostituibile: quadri delle chiese, o, talvolta in maniera più diretta, libri d'ore.

Senza esser la morte dei grandi, quella evocata dai libri d'ore non è la morte popolare. Il più delle volte, a giudicare dagli ambienti, è la morte di un borghese; e in genere si tratta di un uomo (il nostro sondaggio dà una donna su tredici casi). La morte non è pensata come solitaria: si contano soltanto tre scenari di questo tipo, e in un caso si tratta di una « cattiva morte », nel silenzio della notte (una donna la cui anima è trascinata via da due diavoli). In linea generale, la morte è dunque pubblica. Il numero medio degli astanti oscilla tra cinque e sei: insomma i congiunti immediati, tra i quali dominano le donne (ma non ci sono bambini). In tutti i casi si conta perlomeno un chierico o un religioso: una figura isolata nelle scene più semplici; due o tre chierici nel caso medio (il curato e i suoi accoliti); un certo numero di chierici assistiti da uno o due religiosi nelle scene più organizzate. In sole due sequenze un medico — colto mentre fissa ostinatamente la boccetta d'orina che permette di riconoscerlo — completa il quadro. Del dispiegarsi della liturgia cogliamo soltanto qualche

briciola. La confessione compare raramente (un caso), perché il più delle volte viene rappresentato il momento chiave: il viatico in tre casi, l'estrema unzione in cinque. Ne dedurremo che, malgrado le reticenze che conosciamo, questo sacramento comincia ad esser accettato? La base di valutazione è troppo esile per una siffatta generalizzazione. In ogni caso, è tra tutte la scena più drammatizzata: il prete dispone gli accessori dell'unzione; il malato tiene in mano un cero, o qualcuno lo tiene per lui. Gli astanti passivi — la famiglia, uno o due religiosi — pregano, e talvolta leggono ai piedi del letto. La visibile afflizione non è esteriorizzata; il carattere religioso della scena prevale su ogni altra cosa. Certo, capita di trovare qualche sbava; tura: qui una donna civettuola sorveglia con la coda dell'occhio l'agonia del damerino la cui anima vien portata via da un diavolo; là due bellimbusti — forse l'erede e un amico — assistono all'agonia con un dolore finto, per precipitarsi poi ad aprire il baule che contiene l'eredità. Scene di genere cosiffatte sono rare: evidentemente, non è questo che ci si attende da tali immagini.

Tra le immagini dei libri d'ore non vedremo neppure la veglia funebre, che non rientra nel quadro di ciò che si mostra. Appena una mezza dozzina di esempi insiste sulla toletta del cadavere: qui due uomini depongono il corpo del defunto su un drappo per calarlo a terra su un mucchio di paglia, in una stanza vuota; là una donna cuce il cadavere nudo in un sudario, sul letto; in una terza immagine il cadavere avvolto appena in un lenzuolo viene deposto da due donne in una bara di legno. Nell'unica figurazione che potrebbe evocare la veglia, il corpo pressoché nudo è in terra su un drappo, allato di una bara aperta: quattro persone — tre uomini e una donna — manifestano il loro dolore in piedi o inginocchiate, altri tre personaggi entrano nella stanza e piangono... In un caso il corpo è affidato alla sola custodia di due monaci in preghiera. In altri due, sulla soglia della camera mortuaria servitori offrono ai mendicanti dei pani: sono le « distribuzioni » funerarie tradizionali. Palesemente, lo sforzo della Chiesa per recuperare al luogo santo la veglia funebre non ha avuto successo. Non sarebbe dunque cambiato nulla? Sappiamo che allora, un po' dappertutto in Occidente, comincia a diffondersi il suono della campana, che annuncia la nuova della morte...

È infatti nei gesti che seguono il momento della morte — dalla preparazione del cadavere fino ai servizi anniversari — che si verificano le modificazioni più importanti del rituale. Esse non sono prive di ambiguità, in quanto vi si riflette (a voler semplificare) un duplice movimento: da un lato l'importanza fantastica dell'investimento sull'aldilà, conseguenza di quella focalizzazione sulla morte di cui abbiamo detto; dall'altro, un impulso nettissimo di affermazione individuale e sociale attraverso i rituali del dopo-morte. Si dirà che i due aspetti sono legati, giacché per il loro tramite — nella cura che si mostra per la spoglia e per tutto ciò che ricollega alla terra, e insieme per i destini postumi nell'aldilà — prende forma una coscienza crescente dell'unicità della morte di ciascuno. Ma non mancano le contraddizioni, benché sicuramente più vistose per noi, che non pratichiamo più la mescolanza dei generi, che non per i contemporanei che le vivono: da un lato la Chiesa ottiene, nella cristianizzazione dell'aldilà, successi decisivi, ma dall'altro emerge nei gruppi dominanti un insieme di atteggiamenti (espressi nei gesti) le cui radici affondano in un sistema di valori terreni.

Per la sua stessa natura, il testamento, che s'innalza al rango di una delle fonti principali della nostra indagine, partecipa di quest'ambiguità. Nell'iconografia l'abbiamo appena incontrato: non è qui che bisogna cercare questi atti, ma nei minutari in cui i notai li raccolgono, o nei registri delle corti di giustizia che talvolta li sottopongono a verifica. Benché ancora frammentarie, e di ambito molto circoscritto, oggi si conducono indagini sui testamenti in Toscana come in Inghilterra, e anche in certe zone francesi, dal Bolognese al Tolosano al Lionese o alla Provenza. A partire da questi sondaggi, il testamento comincia a prender l'aspetto a un tempo di gesto sociale essenziale all'avvicinarsi della morte, e di mezzo privilegiato per organizzare — nei limiti del possibile — l'aldilà.

La pratica muta. Riscoperto in date differenti a seconda dei luoghi — tra l'XI e il XII secolo — all'indomani dell'anno Mille il testamento rimaneva un'elencazione di legati devoti per la salvezza dell'anima. Il XII secolo, e soprattutto il Duecento, vi hanno reintrodotta le disposizioni profane, anche se il carattere religioso resta essenziale. In Fiandra, lo abbiamo

visto, il prete deve esortare il moribondo a far testamento. Questo esempio locale non fa che rispecchiare la politica della Chiesa, la quale, a partire dal Duecento, incoraggia il testamento in favore della causa pia. Ma la diffusione della pratica contribuirà a laicizzarla. Il prete poteva bensì raccogliere i testamenti; e nel Forez trecentesco, per esempio, è possibile integrare il testamento nelle cerimonie del viatico (il morente dispone dei suoi beni dopo aver ricevuto il sacramento). Ma sempre più il notaio sostituisce il prete giurato, il quale in questa regione opera ormai soltanto pressappoco in un caso su dieci. Il testamento diventa un atto civile.

Contemporaneamente, il gesto conosce una notevole diffusione. Fino a qual punto? A Tolosa, dove il testamento romano fa una misuratissima ricomparsa tra il 1172 e il 1275, la media annua resta di quattro testamenti tra il 1275 e il 1400, di sei fino al 1440, di dodici tra il 1440 e il 1452... Nel Forez abbiamo 3.228 testamenti per l'intero Trecento, ossia una trentina l'anno, una media che sulla scala di una provincia costituisce una cifra modesta. In un anno normale, quando cioè non infierisce alcuna epidemia, presso l'*officialité* di Lione si registra una media annua di meno di dieci testamenti fino al 1380, che sale a venti-trenta tra fine Trecento e fine Quattrocento: è poco per una città e un entroterra che coprono cinquecento parrocchie. A Londra i testamenti registrati presso la Commissary Court ammontano ad una cinquantina l'anno in media alla fine del Trecento, e a un centinaio un secolo dopo: dal 10 al 15 per cento dei morti adulti, di cui le donne rappresentano forse il 2-3 per cento. Si è lontani dalla pratica pressoché universale che s'incontrerà nell'epoca moderna; e anche in Italia, paese in questo campo più precoce, il testamento conserva un carattere elitario, benché se ne trovino esempi in tutte le cerchie sociali, indizio di una recente diffusione della pratica. Nel Forez i testamenti di contadini, ignoti nel Duecento, nel secolo successivo contano per i due terzi del totale (67 per cento contro il 27 di borghesi, il 4 di nobili e il 2 di preti). A Londra, su undicimila testamenti registrati tra il 1374 e il 1480, tra gli stati sociali indicati quelli di artigiano e mercante sono largamente maggioritari: quasi tremilaseicento su quattromilatrecento. Tra gli altri, troviamo

trecentotrenta birrai e duecentocinquanta sarti, come pure centoquaranta orefici. Quanto dire che in questo ambiente urbano almeno un terzo dei testatori proviene dal laboratorio artigiano e dalla bottega.

Ma è giocoforza riconoscere i limiti intrinseci del testamento. La presenza di elementi semi-popolari non impedisce l'accentuata selettività della fonte. E va notato quanto sia massiccio lo squilibrio sotto il profilo del sesso: nella regione di Lione nel Trecento i nobili danno soltanto il 16 per cento di testamenti femminili, e i plebei il 23: una donna per tre uomini. A Londra nella stessa epoca la quota dei testamenti femminili è pari al 15 per cento.

Rimane tuttavia il fatto che per una massa crescente di individui la morte e il dopo-morte si organizzano. S'insedia un cerimoniale socialmente gerarchizzato, che le clausole dei testamenti, unitamente ad altre fonti, permettono di seguire dalla morte ... all'aldilà. Il fenomeno può esser valutato a partire dagli approcci monografici — ancora di gran lunga troppo rari — che permettono di seguire con precisione l'interesse crescente portato dai testatori all'organizzazione delle loro esequie, dal corteo funebre all'illuminazione della chiesa. Così nella Provenza quattrocentesca (utilizziamo i lavori di N. Coulet) quell'aspirazione alle pompe funebri ch'è uno dei tratti dell'epoca sembra essersi cristallizzata più o meno intorno al 1480:

In %	1450-1459	1460-1469	1470-1479	1480-1489	1490-1499
Testatori <i>muti</i> sulle loro esequie	80	50	40	36	23
Testatori <i>menzionanti</i> il corteo funebre	8	15	17	26	25
la « luminaria »	13	26	32	34	61

Dati comunicati da N. Coulet.

La parata funebre.

Se le immagini dei libri d'ore ci hanno mostrato il defunto — ma si tratta di un borghese nella sua casa — consegnato alle

mani delle donne che lo cambiano o lo cuciono nel sudario, la pratica dei nobili e dei principi, che si sviluppa allora, organizza nella dimora del trapassato un grandioso cerimoniale profano. Il defunto viene esposto nella sua residenza, per un tempo più o meno lungo a seconda del rango (fino a venti giorni per Carlo VI nel 1422), e anche dell'epoca: si è passati da quattro-cinque giorni al principio del Quattrocento a dieci giorni intorno al 1500, e il periodo si allunga ancora in seguito. Questi lunghi intervalli hanno condotto, per ragioni evidenti, ad una generalizzazione dell'eviscerazione (i visceri e il cuore sono seppelliti a parte) e dell'imbalsamazione. Poi, come si è visto, al morto s'è andata progressivamente sostituendo un'effigie.

La testa dell'effigie è formata da una maschera mortuaria di cera dipinta, e il resto del manichino — che ha la consistenza di un corpo — è rivestito d'un abito significativo dello status del defunto, delle insegne del suo rango per un uomo, di gioielli per una donna. Sino alla fine del secolo, l'effigie fa così le veci del corpo, permettendo di prolungare l'esposizione. Il rito diventa allora più complesso, perché il corpo (reale) del defunto viene esposto in un primo tempo nella camera ardente (o del trapasso), mentre un'altra sala (d'onore) riccamente ornata accoglie un letto d'onore monumentale e decorato, su cui in seguito viene posta l'effigie, talvolta inclinata per esser vista dalla folla che sfila. Né questa stupefacente progressione si ferma qui: nel caso di Anna di Bretagna, su una tavola posta davanti all'effigie viene servito un pasto sontuoso, con tutta la pompa richiesta dalla circostanza. Questo pasto simulato porta a compimento lo sdoppiamento del rito ad uso dei grandi: fatto sparire il corpo reale, il compianto sul cadavere si dissolve, e vi si sostituisce teatralmente la rappresentazione gloriosa e pubblica di una nobile persona. Nell'evoluzione delle esequie dei grandi — un processo che giunge a compimento alla fine del Quattrocento — ritroviamo un modello che non ci è ignoto: è quello che ha sostituito ai morti l'immagine della morte, al giacente lo scheletro, alla realtà repellente la figurazione non solo resa asettica, ma trasfigurata. Ma si profila altresì, in margine alla Chiesa, una paraliturgia profana, rito sociale il cui scopo è di esaltare la persona del defunto nella sua gloria terrestre.

Il convoglio funebre è il naturale prolungamento della parata svoltasi al domicilio mortuario, e rappresenta l'« ultima esibizione d'onore » del defunto. I fasti di quest'epoca hanno conservato il ricordo dei lunghi convogli che hanno riportato in patria i corpi dei principi girovaghi: sovrani inglesi della guerra dei Cent'Anni attraverso la Francia, o semplicemente il re Renato dalla Provenza ad Angers. Più comunemente, il convoglio funebre dei principi e dei nobili — dal loro palazzo alla chiesa — si organizza sontuosamente alla maniera delle *joyeuses entrées*... di cui è l'estremo riflesso. Piagnoni in livrea con tanto di stemma, gruppo dei poveri, abbigliati, nutriti, pagati, in numero variabile a seconda del rango e della generosità del defunto: da una trentina per un cavaliere a parecchie centinaia per un nobile di alto rango (cinquecento per Pierre de Beaulieu!). Seguono i chierici, in prima fila i religiosi degli ordini mendicanti, quindi i regolari di altre abbazie, parroci e canonici, e infine i prelati. Domestici e servitori del defunto, gentiluomini del suo seguito, disposti in ordine gerarchico, chiudono la marcia di questo primo troncone del corteo.

Il cuore della processione è costituito dalle *pièces d'honneur*: stendardi, vessilli, armi del morto, scudi con il suo stemma e con quelli dei suoi predecessori. Segue la « rappresentazione », palanchino a due livelli: la bara in basso, quasi celata, la « rappresentazione » propriamente detta in cima, distesa, rivestita di tutte le sue insegne, e posta su un drappo funebre sormontato da un baldacchino. Portato dapprincipio a braccia dai gentiluomini, alla fine del Quattrocento il palanchino è trainato da due cavalli ingualdrappati di nero. Segue il « lutto »: gruppo poco numeroso di personaggi in gran lutto — i congiunti più stretti — vestiti di lunghi abiti neri, di mantelli a coda, e di cappucci calati che lasciano vedere soltanto gli occhi. Vengono quindi i parenti più lontani, anch'essi in lutto (ma in maniera meno ostentatoria), separati dalla folla più informale del corteo. Questa fastosa sfilata, che si ripete più volte, dispiegandosi talora su tre giorni — dalla veglia all'ufficio funebre e in qualche caso al requiem dell'indomani — ha decisamente l'aspetto di un trionfo tutto profano, come se ne conoscono in questo periodo nell'Italia quattrocentesca.

Siamo naturalmente informati meno bene per quanto

concerne le esequie della gente ordinaria. Ma ci soccorrono le (troppo rare) raffigurazioni del corteo funebre nei libri d'ore, e soprattutto i testamenti. Da questi ultimi si ricava che nella Tolosa di fine Trecento la parata funebre costituisce una manifestazione pubblica di ostentazione ricercatissima, in cui s'investono somme ingenti. In buona parte dei testamenti urbani, la presenza dei « 4 [ordini] mendicanti » diviene una clausola fissa. In Francia, nelle Fiandre, in Germania, e anche altrove, artigiani e bottegai si assicurano inoltre il concorso dei membri della loro confraternita o della loro gilda, uno dei cui obblighi essenziali è appunto costituito da questo dovere funebre.

L'ufficio dei morti.

Anche quel che avviene in chiesa, dopo o prima del corteo funebre (a seconda che questo abbia per meta il luogo santo, oppure il cimitero), ossia l'ufficio dei morti, conosce un'evoluzione significativa nelle due direzioni che abbiamo indicato: sviluppo del cerimoniale e del rituale sul piano religioso, socializzazione spinta del rito collettivo.

Nel caso dei poveri diavoli, o comunque delle persone ordinarie, la Chiesa non è riuscita a riportare il corpo nel luogo santo per la veglia (le viglie dei defunti). Contadini e gente del popolo, che si ostinano a sbarazzarsi in fretta dei morti, fanno fare una deviazione al cadavere (i più testardi non hanno ancora accettato neppur questo, come si è visto) per l'ufficio dei defunti prima della sepoltura. Presso i potenti, che più dei poveri portavano nei secoli precedenti i loro morti al luogo santo, la generalizzazione dell'esposizione a domicilio sviluppa un cerimoniale parallelo che passa soltanto incidentalmente (se così può dirsi) per la chiesa. Il risultato comune di questo duplice comportamento è che l'ufficio dei morti « in presenza del corpo » non è affatto la regola, soprattutto nel caso dei grandi. Su sessanta-cinque raffigurazioni del servizio funebre che abbiamo raccolto per questo periodo a partire dai libri d'ore, soltanto tre presentano senza ambiguità il cadavere deposto su una barella, a viso scoperto. E si tratta di tre esempi italiani, in cui è palesemente operante la tradizione

meridionale delle esequie a viso scoperto. È vero che in numerose altre scene il cadavere può esser lì, chiuso nella bara. Ma non è più la regola, e ormai l'ufficio dei morti può fare a meno del morto.

Questo relativo scacco dell'ostinata aspirazione della Chiesa è compensato dallo sviluppo dei riti. È stata sottolineata l'importanza dell'ufficio dei morti nel testo stesso dei libri d'ore, di cui fa — nel 95 per cento dei casi — parte integrante già al principio del Quattrocento. Di più: dal 1350 al 1450, e fors'anche al 1480, la scena dell'ufficio dei morti in chiesa rappresenta nel 55-65 per cento dei casi l'illustrazione obbligata di questa sezione. Testimonianza di una reale diffusione (indipendentemente dal peso dei modelli copiati o riprodotti), e fonte inestimabile di documentazione.

Ma prima di commentare le immagini, affidiamoci ai testi. Nella regione di Treviri, particolarmente studiata, e perciò stesso prezioso sito d'esemplificazione sulla lunga durata, è nel Quattrocento che *futtera* e *exsequiae* si associano, e si comincia a designarli in volgare con i nomi di *Grabmesse* e *Begängnis*-, insieme inumazione e messa. Nelle Fiandre, i curati parlano molto dei servizi funebri, di cui si distinguono già più classica seconda dello status e della vanità del defunto. La prassi ereditata dai secoli precedenti distingueva vesperi, mattutino e laudi, cantati dalla vigilia al mattino. Per i grandi, sempre più spesso il cerimoniale si dispiega su tre giorni: vesperi la sera della vigilia, messa grande cantata al mattino, e in molti casi messa di requiem l'indomani. In un testo di Treviri del 1463, le vigilie dei morti (*vigiliae mortuorum*) si sviluppano come un controcanto della veglia e dell'esposizione a domicilio (una buona parte delle illustrazioni dei libri d'ore è di fatto consacrata ad esse, piuttosto che alla messa propriamente detta). La messa è seguita dall'*'absoute*, di cui viene descritta, per esempio a Bruges, l'estrema lunghezza e complessità: responsori cantati, testi scritturali, versetti, orazioni, salmi e aspersioni d'incenso. Non c'è dubbio — lo suggerisce Toussaert — che la preoccupazione di digerire, cristianizzandola, una varietà di residui del cerimoniale precristiano contribuisce ad appesantire questo rituale gallicano; e ci si può domandare, sempre con Toussaert, in quale misura esso potesse esser compreso.

La messa dei morti, quale riusciamo a raffigurarcela, dispiega il suo fasto: preti e accoliti all'altare (la messa « con diacono e suddiacono », come ci si abitua a dire), cantori e monaci negli stalli, che cantano dietro un leggìo o al loro posto, famigliari in lutto, generalmente nel coro, o anche, talvolta, seduti sui banchi su entrambi i lati del feretro. Ci sono poi dei piangenti ai piedi del feretro, il volto quasi completamente celato da un cappuccio nero, come persone in lutto solenne, in mano dei grossi ceri. Com'è facile immaginare, il catafalco rimane l'elemento essenziale della scena: una bara sopraelevata coperta da un drappo che la tradizione francese chiama il *poêle*, visibilmente prezioso, talvolta nero, ma bene spesso colorato (per le chiese l'affitto di queste stoffe funerarie è una fonte di reddito). Io non credo, diversamente da Philippe Ariès, che questo catafalco si confonda con la « rappresentazione », o faccia addirittura le veci della statua o del manichino dal viso di cera dei grandi, eccezionale prima della fine del Quattrocento. A me pare che ciò significhi mescolare una molteplicità di elementi assai diversi. Il catafalco è innanzitutto il supporto della « camera ardente »: un'espressione che compare a metà Quattrocento (*domus ardens*). Esso porta una foresta di ceri accesi, ed è attorniato da almeno quattro (spesso di più) torce di cera. La teatralità di questa scena è un effetto deliberatamente ricercato, che si confessa per tale senza ambagi. « Là s'innalza la cappella nera, quadrata, aromatizzata d'incenso e inondata di luce, a mo' di teatro », come scrive un testo dell'epoca.

Ma le esequie dei nobili ascendono ancora un gradino in questa scalata dell'ostentazione. Il senso originario dell'offerta nella messa grande, costituita solitamente di pane, di vino o di ceri, viene completamente stravolto. Agli elementi abituali si sostituiscono quelle che vengono chiamate le *pièces d'honneur* o « trofei », vale a dire gli elementi dell'equipaggiamento militare del cavaliere: un rito ch'è sentito come estraneo, giacché si parla anche di portare i « misteri ». Un araldo d'armi li presenta successivamente ai dolenti e alla « rappresentazione » del morto, quindi porta all'altare, l'uno dopo l'altro, lo scudo, l'elmo, la spada, e infine il cavallo da battaglia, ingualdrappato e accompagnato dai vessilli che evocano il ruolo militare del defunto. Due dame conducono talvolta il cavallo d'onore che

porta le armi e l'emblema del morto: richiamo dell'ideale cortese e della sua pregnanza nell'universo nobiliare quattrocentesco. Dimostrazione in immagini della purezza del lignaggio e del ruolo eminente della sua nobiltà, l'offerta è come esplicitata dal sermone in forma di orazione funebre che le fa seguito. Alcuni esempi noti di tali sermoni appaiono impegnati essenzialmente a presentare l'albero genealogico del defunto e a dimostrare l'eccellenza della sua nobiltà. Il ricordo del defunto si perpetua visivamente, in quanto la sua « rappresentazione » in effigie rimane nella chiesa fino al completamento della tomba, e sopra di essa sono appese le *pièces d'honneur*. Domandiamoci ora: questa grandiosità nobiliare è la punta estrema di una tendenza più vasta, o dobbiamo invece vedervi la preoccupazione di distinguersi per contrapposizione? È un quesito che ritroveremo a proposito della sepoltura.

L'ordine delle tombe.

Dove vogliono esser sepolti? La risposta dipende in larga misura dallo stato sociale; ma rispetto ai secoli precedenti la situazione ha registrato qualche complicazione. La scelta non è più soltanto tra chiesa e cimitero, ma tra la parrocchia e un convento (generalmente il convento di uno degli ordini mendicanti nati nel Duecento, predicatori, carmelitani o francescani). Le monografie di cui disponiamo non sono ancora in numero sufficiente per delineare un quadro particolareggiato; il che beninteso non è una buona ragione per disprezzare i preziosi dati puntuali ch'esse ci offrono. Nella Tolosa quattrocentesca, nel 60 per cento dei casi (quindi una maggioranza abbastanza netta) la sepoltura si fa nella parrocchia del defunto. I restanti si dividono tra alcune chiese non parrocchiali, un nuovo cimitero fuori le mura, e soprattutto i quattro conventi degli ordini mendicanti, che hanno ciascuno il proprio cimitero. Tolosa caso medio o eccezionale? Forse non è troppo azzardato estrapolarne un modello applicabile alle penisole mediterranee. Si tratta, in ogni caso, di un tipo urbano: nel villaggio una scelta del genere non esiste.

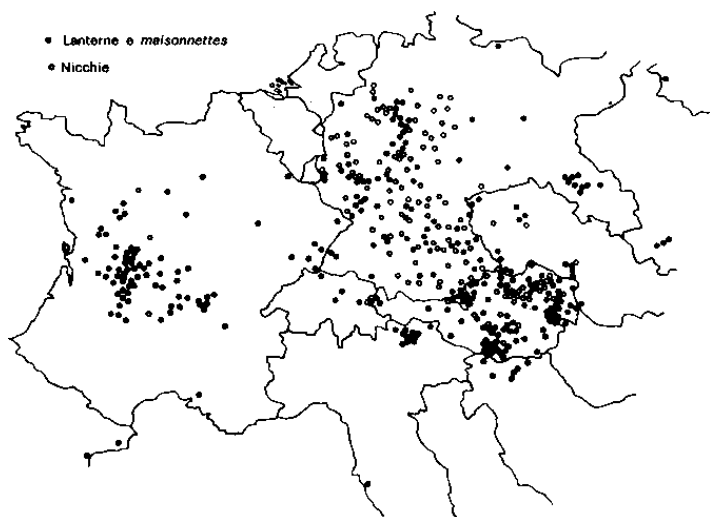
Tra la chiesa (o il convento) e il cimitero, l'equilibrio tradizionale che riserva la chiesa ad un'élite ristretta rimane in buona parte immutato, come ci confermerà la sociologia delle tombe. Ma il campione tolosano propone di già, a partire da parecchie centinaia di testamenti, un ordine di grandezza: l'80 per cento dei testatori sceglie il cimitero, il 10 per cento una chiesa, e un altro 10 per cento un chiostro. Nella stessa epoca, dai testamenti di Lione e della sua regione si ricava un profilo analogo: il cimitero prevale largamente presso i ricchi come presso i poveri, e persino tra i nobili e i preti.

Ma il cimitero è visibilmente cambiato, soprattutto nelle città, ma talvolta anche nei villaggi. Senza dubbio, l'urbanistica funeraria aveva i suoi precedenti: il Camposanto di Pisa, fondato nel XII secolo, aveva circondato con il suo porticato gotico in marmo, innalzato da Giovanni di Simone tra il 1277 e il 1283, il cimitero collettivo ricoperto con la terra del Golgota fatta trasportare dal vescovo Lanfranchi ad opera dei crociati pisani. Destinato ad esser imitato e a divenire un modello nella penisola, il Camposanto rimane tuttora una realizzazione eccezionale.

In tutta l'Europa settentrionale, dalla metà Nord della Francia all'Europa centrale, lo *charnier* o l'ossario divengono la soluzione dell'epoca al problema del cimitero urbano. Abbiamo visto i suoi modesti inizi nel Duecento. Il secolo successivo permette di seguirne lo sviluppo, ch'è possibile illustrare a partire da uno tra gli esempi più celebri: quello parigino dei Santi Innocenti.

Il cimitero risaliva al IX e X secolo, ed era rimasto fuori città fino a quando Filippo Augusto l'aveva cinto di mura alte tre metri, ed inglobato nella cerchia urbana. Originariamente semplice cimitero parrocchiale, in seguito (1371) concentra i morti di sette parrocchie parigine. Vi si seppellisce in fossa comune, in trincee profonde da cinque a dieci metri, in cui i cadaveri sono sovrapposti a strati. A partire dal principio del Trecento, sui muri vengono appoggiati dei porticati sormontati da un tetto aerato per il disseccamento delle ossa esumate: lo *charnier* completa il cimitero. I donatori fanno erigere le loro tombe sotto i porticati, o in forma di cappelle. Nel 1408 Jean de Berry vi fa scolpire il *Dit des trois morts et des trois vifs*, e nel 1424 vi fa dipingere, sul muro di fondo, la prima danza

macabra conosciuta con certezza. A partire dal 1449 (e fino al Seicento), edifici furono costruiti in altezza, al disopra dei porticati e degli *charniers*. Commerci pii, ed altri assai meno tali, beneficiarono — malgrado l'odore — dell'animazione di questo luogo comune ai morti e ai vivi. Lo *charnier* degli Innocenti rimane per dimensioni abbastanza eccezionale. Ma non è un caso isolato: in quest'epoca nascono ossari nelle città come nei villaggi. Quali possiamo seguirli, per esempio, in Bretagna, questi primi ossari, inizialmente in legno, poi in pietra, sono spesso ancora addossati al muro della chiesa, e ricevono le ossa dall'esterno. In un secondo tempo, alla fine del Quattrocento, se ne distaccano, divenendo autonomi. Si abbozza così un'evoluzione che durerà fino al Seicento. Quali li raffigurano le miniature quattrocentesche — compaiono frequentemente sullo sfondo delle scene di sepoltura — gli ossari adottano la forma della galleria su porticati che cinge il muro del cimitero. Delle carte ce ne mostrano l'estrema densità in certe regioni d'Europa: così in Svizzera, Austria e Tirolo, in cui si



Le lanterne dei morti e la loro diffusione europea nel Medioevo.

Da F. Hula. Cartografia G. Krier.

moltiplicano nel corso del Quattrocento. Si delinea una

geografia che copre una parte della Francia, la Germania meridionale, la Svizzera tedesca e la Boemia, sconfinando in qualche tratto in Ungheria e in Slovenia. Diversi sono gli ossari mediterranei del Paese Basco o dell'Italia.

Questa carta non differisce di molto da quella delle lanterne dei morti, che si diffondono allora, a partire dal loro sito originario nella Francia centrale, e diversificando le loro forme, nell'Europa germanica. Infine, nel mutevole paesaggio dei cimiteri si moltiplicano le croci individuali, anche se la grande croce collettiva (che ne faceva le veci) s'innalza più fermamente che mai al centro del luogo sacro. Nelle aree marginali della cristianità medievale, è indubbiamente nel Quattrocento che fa la sua comparsa quest'elemento simbolico di cristianizzazione della morte. Non ne segue però che il cimitero sia ora un luogo definitivamente chiuso, civilizzato, dominato. Di giorno rimane sporco, trascurato, percorso da creature vive (uomini e bestie); e le cose non cambieranno tanto presto. Bisognerebbe poi poter sfumare meglio, tra regioni come tra cimiteri urbani e rurali. Ciò nondimeno, è netta l'impressione che la cristianizzazione del luogo dei morti abbia allora raggiunto una tappa importante.

Quanto meno, la cornice è ormai lì, e vi si può anzi inserire la scena della sepoltura, quale ce la fanno conoscere i documenti del tempo. Di nuovo, si rivelano preziosi i libri d'ore. La moda conta forse qui per qualcosa. Nel 1410 il Maestro detto « di Boucicaut », dal più celebre libro d'ore da lui dipinto, sostituisce al servizio funebre, con cui aveva finallora illustrato l'ufficio dei morti, una scena d'inumazione in un cimitero. I vincoli dell'impaginazione riducono il gruppo a quattro chierici (in media) e cinque dolenti. Ma è abbastanza perché sia possibile distinguervi, malgrado gli abiti del lutto, uomini e donne (evidentemente, i congiunti stretti). L'esclusione delle donne dai funerali non sembra ancora passata negli usi. Quanto al defunto, avendo già affrontato il problema a proposito della nudità del morto, non ne ridiremo nulla qui, salvo precisare che, con due sole eccezioni, il corpo viene calato nella fossa semplicemente avvolto in un sudario. La bara nella quale è stato trasportato è talvolta ornata da figure, e la si vede, aperta, allato della fossa. Tuttora, solo rarissimamente viene utilizzata per l'inumazione. I dati

dell'archeologia e quello dei documenti scritti confermano le indicazioni dell'iconografia: nel 1441 un notabile come Hans Burgkmair viene ancora portato alla tomba su una semplice tavola. E lo stesso dicasi per i canonici di Treviri nel Quattrocento. Se non temessimo l'imprudenza di generalizzare a partire da impressioni troppo circoscritte, diremmo tuttavia che la pratica della bara sembra diffondersi, sia pure in misura ancora limitata, proprio a partire dall'Europa germanica e dalla Fiandra. In Francia, in Inghilterra, e *a fortiori* nel mondo mediterraneo, è tuttora largamente ignorata.

Fin qui, abbiamo parlato delle sepolture « ordinarie ». Per i potenti di questo mondo, le tombe delle chiese offrono, con il loro messaggio postumo, gli elementi di un'altra costellazione di atteggiamenti davanti alla morte. Chi beneficia del privilegio della sepoltura *ad sanctos*? L'invasione delle chiese, lo abbiamo visto, non si è ancora verificata. Su questo punto il corpus delle tombe francesi (riprodotte dai disegni della collezione Gaignières), da noi già utilizzato in precedenza, è molto esplicito. Contati i chierici, i principi e i nobili, il posto che rimane per la gente ordinaria è ridottissimo (e si tratta, si badi, di notai, uomini di toga, borghesi di alto rango). Fino al 1250 praticamente le tombe ignorano questi plebei. Nella seconda metà del Duecento rappresentano il 3 per cento del totale; quindi progrediscono sensibilmente nella prima metà del secolo successivo (9 per cento), per poi stabilizzarsi: tra il 1300 e il 1500 (ma in realtà sino al 1600) oscillano infatti tra il 7 e il 12 per cento, senza che si delinei un'evoluzione significativa. Tra i due gruppi dei privilegiati di questo mondo — i chierici e i nobili, che assommati contano costantemente per i nove decimi del campione — si disegna invece un'evoluzione che modifica i relativi pesi specifici, benché non interamente nella direzione che ci si attenderebbe in forza delle idee correnti. Dopo il XII secolo s'è abbozzata una decleri-calizzazione, che sbocca in una preponderanza dei laici. E il processo continua fino all'alba del Quattrocento, quando i chierici non rappresentano più che il 30 per cento. Poi si delinea una ripresa sostenuta, che durerà fino al Cinquecento, e darà a chierici e religiosi quasi il 50 per cento degli effettivi.

E tuttavia, ad osservare il quadro più da vicino, certe cose

sono cambiate. Così la raffigurazione dei sessi, o l'immagine della famiglia quale si rispecchia sulle tombe. Questa rappresentazione simbolica del mondo dei grandi, raggelati nella morte, ignora ancora il bambino. Nella seconda metà del Duecento aveva socchiuso la porta ammettendo i rampolli reali e principeschi (costituivano allora il 5,5 per cento del gruppo); poi la richiude... fino al 1550. In due secoli — dal 1150 al 1350 — le donne hanno compiuto un'avanzata notevolissima, passando dal 5 al 32 per cento del totale generale, e dal 9 al 49 per cento del totale dei laici. Ma è un livello che non riescono a mantenere, ricadendo a quote pari rispettivamente al 25 e 40 per cento all'incirca. Ciò nondimeno, considerando l'insieme dei giacenti laici, l'impressione si modifica. Mentre fino a metà Duecento la solitudine era di rigore, alla fine del Quattrocento il 60 per cento dei giacenti sono associati in coppie coniugali (un culmine che peraltro non si conserverà). Il tenero Quattrocento di Carlo d'Orléans avrebbe dunque mantenuto le sue promesse sin nella tomba? E i giacenti affettuosi di Ralph Greene e di sua moglie, che dal 1417 si danno la mano nella chiesa di Lowick (Northampton-shire), per quanti altri testimoniano? Chissà... La famiglia, o quanto meno la coppia, dura oltre la morte: l'avventura individuale può corrersi in due. È uno degli insegnamenti, molto semplici e tuttavia non evidenti, ch'è possibile ricavare dalle tombe. Ma non è affatto il solo.

A partire da Emile Mâle, e più ancora da Panofsky¹, sono state messe in luce le grandi linee dell'evoluzione delle tombe alla fine del Medioevo, nel loro rapporto con le forme artistiche, ma anche con le rappresentazioni collettive. È infatti qui che le cose cominciano a cambiare. Per limitarci all'essenziale, il principio del Trecento ci mette di fronte a un sistema di rappresentazioni ormai sperimentato. In Francia, la tomba delle persone ordinarie è una lastra di pietra incisa in cavo. Altrove prevalgono tecniche differenti: l'Inghilterra pratica i *brasses*, lastre di rame inciso, tuttora visibili in gran numero nelle sue chiese, e che si diffondono per contatto sulla costa dirimpetto, da Bruges a Copenhagen o a Lubeca. Rasente il suolo, si è imparato a raffigurare questi giacenti placati. Poi, tra il XII e il XIII secolo, si è cominciato — senza che la lastra tombale cessi di esser un'usanza corrente — a

riscoprire la terza dimensione, e a fare del giacente una vera e propria statua: giacenti con gli occhi chiusi di Spagna o d'Italia, giacenti con gli occhi aperti di Francia, d'Inghilterra o di Germania.

Intorno al 1300, si delinea così una svolta, che Panofsky analizza in termini di necessità estetiche, governate da una dinamica interna. Per quanto seducente, la sua dimostrazione tiene tuttavia conto di un solo aspetto della questione (e l'autore lo sapeva benissimo), per la semplice ragione che la risposta alle contraddizioni di un sistema che mescola l'orizzontalità del riposo alle attività della stazione eretta non può che essere duplice. Per i più, la discrezione della lastra tombale o del *brass*, che li mantiene rasente il suolo. Per alcuni — coloro che, come si dice, « si distinguono dalla gente comune » — la conquista progressiva della posizione verticale: un processo che, gradatamente, raddrizzerà i morti. Rimaneva anche la possibilità, se così può dirsi, di uccidere il morto, di fame un vero giacente, o addirittura un *transi*. Ed è — lo si è visto — una delle soluzioni effettivamente adottate. Ma tra questa soluzione e la precedente si presentava un possibile compromesso: quello che, sdoppiando la tomba, associava al *trami*, o rappresentazione della morte (nel piano inferiore), una rappresentazione « dal vivo » del defunto... vivente e adorno di tutte le insegne della sua gloria terrestre. Se si è disposti a condonare quel che questo compendio stenografico ha di eccessivamente semplificatorio, diviene possibile riconoscere in qual senso tale evoluzione — che va ben al di là di una risposta alle necessità estetico-formali — apporti una testimonianza sulle rappresentazioni modificate della morte.

Notiamo innanzitutto, per riprendere l'espressione di Panofsky, un'« attivazione » dell'effigie: alla posizione orizzontale del riposo sempre più si sostituisce l'immagine del defunto inginocchiato in preghiera. Un morto dunque ben vivo, risolutamente volto all'eternità. In Francia quest'evoluzione avviene in maniera lenta ma continua: si passa dall' 1 per cento all'incirca dei casi nel Trecento al 4 nella prima metà del secolo successivo, all'8 nella seconda, al 10 al principio del Cinquecento (un livello destinato a stabilizzarsi, prima della decisiva mutazione secentesca). La Francia più dell'Italia pratica questa soluzione nelle grandi tombe murali che

comincia a costruire. Ma la penisola conosceva di già l'immagine in maestà del defunto assiso su un trono, quale era stata utilizzata sin dalla fine del Duecento nella cattedrale di Napoli per Roberto d'Angiò, e anche, in casi non infrequenti, per prelati. Ma è soprattutto sullo scorcio del Quattrocento che la soluzione s'imporrà qui massicciamente, a partire dalla tomba eretta nel 1498 dal Pollaiuolo per il papa Innocenzo VIII. Defunti inginocchiati, dunque, o assisi in maestà. Altri — ancora, è vero, poco numerosi — cominceranno a venir raffigurati bensì distesi, ma sollevati a metà, appoggiati sul gomito nella positura un poco indolente del riposo. In questo campo, è la Spagna che sembra aver dato l'esempio con la figura giacente di Don Martin Vasquez de Arce nella cattedrale di Sigüenza: un giovane uomo con le gambe incrociate, che legge un libro — si suppone — d'argomento devoto. La soluzione più facile era forse di raddrizzare puramente e semplicemente il giacente, di farne una statua-colonna. Questi giacenti « eretti » non sono stati ignoti, e a Magonza è possibile seguire la serie degli arcivescovi quattrocenteschi, dal 1419 al 1436, e poi nel 1486. Infine, sappiamo che sino alla fine del Quattrocento soltanto l'Italia ha osato spingere a fondo quel palese ritorno ai valori terreni che consiste nel presentare questi cavalieri e questi principi a cavallo, saldi in sella fin nella morte. I primi esempi, ancora modesti, risalgono al 1285, poi al 1301 (Alberto I della Scala); ma è l'orgoglioso monumento di Cangrande della Scala a Verona che inaugura nel Trecento una tradizione che farà scuola in tutta l'Italia settentrionale, e anche a Firenze con i dipinti in *trompe-l'oeil* (nel Duomo) raffiguranti Giovanni Acuto (Paolo Uccello, 1436), e Niccolò da Tolentino (Andrea del Castagno, 1456).

Cerchiamo ora di stilare un bilancio, per quanto possibile, di questa proliferazione dei gesti intorno alla morte cristiana alla fine del Medioevo, percepibile soprattutto nel mondo dei grandi. Tirate le somme, il fenomeno ci sembra abbastanza poco « cristiano ». Compare l'individuo, con i suoi tratti realisticamente raffigurati, la sua personalità ben in vista, e soprattutto il suo stato sociale, la sua gloria terrena. Fanno capolino la famiglia, le articolazioni e gli attaccamenti terreni, a due differenti livelli: la famiglia stretta della coppia, che si offre allo sguardo senza ostentazione, e la rete più larga e

invadente delle gerarchie, legami e attaccamenti di questo mondo. Abbiamo visto il fenomeno gonfiarsi smisuratamente nel cerimoniale delle esequie nobiliari sdoppiate (al domicilio e in chiesa), ed esprimersi in maniera indiretta, e tuttavia esplicita, nella tomba.

Due elementi che sfumano il quadro vanno però rilevati subito: nelle tombe sdoppiate, al disotto dell'immagine ufficiale sta quella del *transi*, della carogna, richiamo della crudeltà della morte fisica. E in cima al loculo, dominando dall'alto il personaggio inginocchiato, è la Vergine protettrice. Questi uomini, che investono con eguale dismisura nell'angosciata ricerca di assicurazioni sull'aldilà e nell'affermazione del loro attaccamento ai valori terreni, non sono davvero tutti d'un pezzo.

Note

- 1 E. Panofsky, *Tomb Sculpture...*, 84.

IX. LE NUOVE STRATEGIE DELL' ALDILÀ

Se regolano la « disposizione dei beni », i testamenti rimangono però, in una misura larghissima, degli atti religiosi. Qualunque sia la forma adottata, esordiscono con un preambolo ch'è un'invocazione devota, e i cui termini, e ben presto le formule, s'insediano in questo periodo. Dietro la loro varietà, e spesso la loro profusione, un certo numero di temi ritorna costantemente. Ecco Guillaume de Chamborand, un gentiluomo parigino che redige il suo testamento nel 1400 dinanzi ai notai dello Châtelet, « preparato, e saggiamente considerando che brevi sono i giorni di ciascuna creatura umana, e che non v'è cosa più certa della morte, né meno certa della sua ora... ». Entrati così in argomento, si raccomanda la propria anima a Dio, alla Vergine Maria, al santo patrono e « a tutta la corte benedetta del paradiso... ».

Un tentativo di assicurarsi sull'aldilà? Il tema può apparire in contraddizione con l'immagine dell'*ars moriendi*, dell'ultima — e decisiva — battaglia sul letto di morte. Ma la contraddizione è solo apparente, e consapevolmente assunta. A partire dal momento in cui l'anima non è dannata — e chi non spera di esser in una tale condizione? — la prospettiva del purgatorio, il terzo luogo la cui immagine s'impone con un'insistenza crescente, diviene quella dei più, giacché è ammesso che soltanto i santi e i martiri vanno direttamente in paradiso. Qui si apre il dibattito: se le anime del purgatorio non possono far nulla per sé, è ai suffragi dei vivi, alle loro elemosine ed alle loro preghiere, che tocca di operare in favore dei defunti.

La vecchia maniera di pregare per i morti non viene contestata. Ma, in forza di un processo interno, sotterraneo, il suo scopo muta. Dal terzo al settimo, al trentesimo o quarantesimo giorno, e poi all'anniversario, i servizi erano un mezzo scaglionato nel tempo per prendere congedo dal morto,

secondo un ritmo stabilito. Ma ora in questo quadro s'insinua una lettura completamente nuova: per assicurare la salvezza delle povere anime che purgano le loro pene, si cercherà di accumulare le prestazioni ed i servizi. Alle tappe graduate vengono preferite le misure piene. Il trigesimo, messa del trentesimo giorno, designa ormai, con un equivoco rivelatore, una serie di trenta messe consecutive; all'anniversario si giustappone *l'annuel des messes*. S. Gregorio diventa più che mai il garante del sistema. Una vecchia conoscenza, si dirà, all'origine dell'idea del purgatorio e delle tecniche della preghiera per i defunti. Ma esistono presenze virtuali che si materializzano, o si gonfiano, al momento giusto; e la diffusione relativamente massiccia dell'iconografia della messa di S. Gregorio può esser datata con una certa precisione intorno al 1460.

L'espressione « legati devoti » copre realtà molto diverse, ma il carattere estremamente diffuso della pratica è cosa certa. Indubbiamente, le testimonianze non concordano sulla loro importanza nel Tre e Quattrocento. In Fiandra i curati si lamentano: « non ce n'è uno su cento — dicono — che lasci qualcosa alla Chiesa. Tutti si rimettono alle decisioni dei loro eredi ». E, quand'anche un testamento abbia disposto un legato, si citano le lunghe liti con eredi riluttanti e lenti ad assolvere i loro obblighi (sinodo di Cambrai del 1317 e 1323). In verità, nei campioni di testamenti analizzati dagli studi recenti, e che riflettono il comportamento dell'élite che testa, i « legati devoti » appaiono quasi universali: li troviamo nel 97 per cento dei testamenti del Forez trecentesco, nel 70 per cento dei testamenti lionesi della stessa epoca, e più o meno nella medesima proporzione in quelli provenzali. Ma che cosa copre il vaghissimo termine di « legati devoti »? Sono lasciti destinati sia a stabilimenti religiosi sia ad opere di carità, o anche direttamente ai poveri. Si può prendere come esempio tipo quello della regione di Lione, che offre un ventaglio completo delle forme dei legati devoti nel Tre e Quattrocento¹:

Beneficiari	Nella parrocchia	In una parrocchia vicina	Fuori	Totale	%
Opere	28			28	4,5
Confraternite	68			68	10,5
Luminarie	172	99		271	41,7
Ospedali	42	47	82	171	26,7
Ponti		21	2	23	3,5
Vecchi conventi		3	9	12	1,8
Conventi di mendicanti			25	25	3,8
Cure e cappelle	42			42	6,5
Case di clausura			8	8	0,2
<i>Totale</i>				649	

A chi donano i testatori? In primo luogo, maggioritariamente, alla parrocchia. E innanzitutto al curato, il quale può reclamare quel che gli spetta: in più di una regione (Forez, Delfinato) ha il diritto di esigere il letto del morto e quel che lo copre. Tale diritto di spoglia cristianizza quella ch'è in effetti una pratica anteriore, solo che la parte della Chiesa — o del Cristo, *pars Christi* — sostituisce l'antica parte del morto (*pars mortui*). Ma il diritto del curato, sempre più spesso convertito in una prestazione equivalente, non è affatto quello che si soddisfa più volentieri. Sono gli altari della chiesa parrocchiale e di quelle vicine, e le « luminarie », che attirano le offerte più numerose. Muovendo di qui, è possibile — a Lione o a Tolosa — ricostituire la rete degli intercessori di cui si ama circondarsi al momento della morte. E sulla stessa linea si situano i legati alle confraternite, di cui abbiamo rilevato la moltiplicazione in quanto fattori di solidarietà davanti alla morte. Nella lista dei beneficiari compaiono quindi i conventi. Nel Lionese la loro presenza è poco spiccata; ma si tratta di un sito rurale, mentre i religiosi bisogna cercarli nelle città, soprattutto nel caso degli ordini mendicanti più assiduamente corteggiati.

Un lascito destinato all'edificazione di ponti è un'opera pia, e vi si accompagna il guadagno d'indulgenze. Ma questo tipo di legato rientra già nella categoria di quelli che possono esser detti caritativi. Si lega molto agli ospedali, che sono numerosissimi.

Ma questa carità, per quanto importante, non prevale

ancora sulle forme più dirette di contatto con i poveri. In campagna, ma anche in città, le « distribuzioni » rimangono essenziali. Il parigino agiato ha ancora i suoi vicini poveri: nel 1407 Jean Creté lascia « alle quaranta donne della rue des Poulies undici soldi *parisis* ciascuna... ».

L'investimento sul cielo.

S'insedia un sistema che riprende, dando loro una tonalità differente, pratiche antichissime. Alla fine del Medioevo, che cosa rappresentano questi « legati devoti » da un lato nell'economia, e dall'altro nella psicologia collettiva della morte? Lo stato attuale degli studi non permette di formulare un giudizio d'insieme. Taluni vi hanno visto un elemento di dismisura e esborsi sconsiderati (ad esempio nella nobiltà della regione di Bordeaux alla fine della guerra dei Cent'Anni). Altri, concentrando forse l'attenzione sull'estremo opposto della gerarchia sociale, insistono sulle riluttanze dei campagnoli: « Gli avi hanno dato, e questo basta; la parrocchia e il curato hanno solo da sbrigarsela con quello che possiedono » (Fiandre). Si tratta di un contrasto a base geografica? Dipende dall'ottica differente delle fonti utilizzate, o esprime, a un livello più profondo, l'abisso che divide una certa prodigalità delle élites, soprattutto nobiliari, dalle riluttanze della gente ordinaria?

Forse, ancor più puntualmente, è opportuno introdurre una specificazione cronologica. Secondo l'autore dello studio sui testamenti lionesi (a tutt'oggi uno dei più accurati), tra Tre e Quattro-cento si verificherebbe una sorta di passaggio di consegne. I legati devoti registrerebbero un declino continuo e sensibile (percentuali arrotondate):

	1300-1349	1350-1399	1400-1449	1450-1499
Legati devoti	71%	69%	60%	34%

La generosità per la Chiesa, la carità verso i poveri avvizziscono. Non solo, ma il loro raggio si riduce, ed il

fenomeno si restringe tendenzialmente al quadro parrocchiale. Nel Trecento i preti, predicando con l'esempio, disponevano in media otto legati per testamento. Nel secolo successivo il numero scende a meno di tre: un'evoluzione che la congiuntura economica non giustifica minimamente.

Che cosa è accaduto? M.-Th. Lorcin ritiene che avvenga una riconversione: si lesina sulle elemosine, ma si domandano sempre più spesso delle messe. Nel Trecento le messe anniversary erano quasi assenti, ma tra il 1450 e il 1510 i due terzi dei testa-tori le reclamano. Riconversione, o, se si preferisce, impennata egoistica che concentra l'attenzione del testatore — e di conseguenza i suoi lasciti — sull'obiettivo essenziale della salvezza della sua anima. In tutti i siti studiati non si crede più molto nelle virtù dei pellegrinaggi, perlomeno non dei pellegrinaggi richiesti agli eredi, quali s'incontravano fino al Trecento.

Delle messe... sotto quale forma? Per i principi, i nobili e i ricchi la soluzione consiste nel fondare cappellanie in cui chierici retribuiti celebreranno in perpetuo uffici per il riposo della loro anima. Soprattutto tra Tre e Quattrocento, siffatte fondazioni si sono moltiplicate. In Inghilterra hanno conosciuto una fortuna eccezionale. Nel 1438 l'arcivescovo Chichele fonda l'All Souls College allo scopo di offrire preghiere per le anime del defunto re Enrico V, di Thomas duca di Clarence e degli altri nobili e sudditi morti nelle guerre francesi. I *poor and indigent scholars* vi sono obbligati a pregare a tal fine. Altre fondazioni, sul tipo della cappella servita in permanenza, hanno certo obiettivi più limitati, ma non perciò sono meno importanti. Nasce così l'abitudine di fondare quei *chantries* che rimangono una delle peculiarità inglesi, e in cui un prete assegnato permanente-mente al compito celebra giornalmente una o più messe. Intorno alla tomba, una cappella — edificio autonomo all'interno del luogo sacro — è specificamente destinata a quest'ufficio.

Le cappellanie, che sono tutto sommato l'equivalente dei *chantries*, non sono affatto ignote sul continente, soprattutto nel Trecento. Quanto meno, nella cerchia dei potenti e dei ricchi si fondano obiti perpetui: celebrazioni di messe anniversary, o addirittura di servizi mensili o settimanali, in perpetuo. Jean de Popincourt, parigino, nel suo testamento «

lascia alla Chiesa... 20 soldi *parisis* di rendita e tutte le terre arative che ha nella zona... e faranno cantare ogni anno, in quel giorno in cui il detto testatore trapasserà, un obito solenne, per sempre ». E si può ricordare che Gilles de Rais — prototipo di Barbablù e, se si deve giudicare da questo tratto, umorista misconosciuto — prima di render i suoi conti a Dio fondò un servizio perpetuo in onore dei Santi Innocenti, per la salvezza della sua anima. Decisamente, glielo doveva...

Ma il Quattrocento è un periodo d'inflazione monetaria, e i testatori si sono accorti del pericolo che il loro investimento spirituale subisca una rapida erosione. C'è il rischio di veder cadere in desuetudine l'esecuzione delle loro volontà. Così a partire da questo secolo si assiste ad una conversione dell'obito perpetuo in una serie di messe in numero determinato, da celebrare nel più breve tempo possibile. In compenso, tra i ricchi si contano ormai a migliaia coloro che richiedono queste messe. Il *capital* di Buch, Jean de Grailly, oltre a fondare diciotto cappellate, domanda la celebrazione di cinquantamila messe. Meno prodigo, un altro bordolese, Bernard d'Escoussans, ne chiede ven-ticinquemila per sé e diecimila per le anime dei suoi antenati. Ricchi signori o ricchi borghesi trasferiscono così la loro grandiosità in queste prestazioni quantificate. E nella loro mente prende forma una sorta di tariffario. Filippo il Buono fa dire delle messe per i suoi quando muoiono (e lo fa in segreto): da quattro a cinquecento per un barone, trecento per un cavaliere, duecento per un gentiluomo, cento per un cameriere...

Si comprende che si sia potuto talvolta domandarsi fino a qual punto l'ampiezza dell'investimento sul cielo sia stata una delle componenti della crisi delle fortune nobiliari alla fine del Medioevo. Noi non tenteremo minimamente qui di decidere questa controversia. Quel che c'interessa più direttamente è di sapere in quale misura il modello nobiliare testimonia una tendenza generale, e in quale misura viene imitato.

La rappresentatività generale del modello nobiliare sembra assai modesta: il comportamento dei testatori medi — che scopriamo oggi, dopo esserci fatti ipnotizzare a lungo dai « bei testamenti » — resta largamente ancorato al sistema tradizionale dei servizi scaglionati e codificati, e quindi lontano dalla nuova prodigalità. Nella regione di Lione, nelle

Fiandre, in Linguadoca o in Provenza, se troviamo l'« annuale di messe » (il prete fa un *Memento* del defunto all'ufficio tutte le domeniche per un anno), e se il trigesimo e la messa anniversaria sono di rigore, la novità della pratica — quella che conta e pesa — si esprime in trigesimi (*trentains*) gregoriani, ossia in « trentine » di messe. Come si vede, una norma molto più modesta.

Conserviamo dunque alla rivoluzione intervenuta nel modo di « negoziare » il proprio aldilà le sue effettive dimensioni. La dismisura rimane il privilegio di pochi, di quell'« 1 per cento » di cui si parla per le Fiandre. Ma l'idea di questo riscatto possibile mediante i suffragi e le messe dei vivi, di questa possibilità di barare, o quanto meno di venire a patti con i castighi d'oltretomba, fa la sua strada.

In questa prospettiva, la moltiplicazione dei servizi per le anime dei defunti si associa allo sviluppo delle indulgenze. È certo giusto concludere questo capitolo su un punto che peserà massicciamente nel secolo a venire. Ma è arduo valutare quel che rappresentano le indulgenze — questo mezzo di ottenere direttamente la remissione delle pene comperandola, senza neppur ricorrere al sacrificio della messa o alle opere — nella sensibilità collettiva, segnatamente popolare. I testamenti non le menzionano... tutt'al più si può rilevare, guardando dall'alto, la banalizzazione crescente nel corso del Tre e Quattrocento della nozione che abbiamo visto prender corpo nel XIII secolo. La ripetizione dei giubilei ogni cinquant'anni, poi ogni trenta, infine ogni venticinque, rende le indulgenze più quotidiane. Certi ordinari diocesani usurpano, per i loro siti di pellegrinaggio, questo privilegio romano: così nel 1420 per il pellegrinaggio a Canterbury. Per incoraggiare la costruzione delle chiese, certi capitoli si fanno concedere indulgenze... Questa diffusione, ch'è contemporaneamente uno svilimento di un privilegio in origine molto misurato, spiega il posto occupato nei libri d'ore da queste preghiere o da queste nuove ricette che gratificano chi vi ricorre di remissioni di pene fantastiche : « Precor te amantissime Domine » vale seimilaseicentosessantasei giorni d'indulgenza; « Ave cuius conceptio » undicimila; i quindici *Pater Noster*, appropriatamente recitati, fruttano ventimila anni e trenta giorni. Poi l'inflazione diviene galoppante: « Domine Jesu

Christe adoro te in cruce pendentem », che per S. Gregorio valeva ancora soltanto quattordicimila anni di remissione di pena, viene rivalutato da Sisto IV a quarantaseimiladodici anni e quaranta giorni!

In quest'avventura, una svolta importante è sicuramente la decisione del papa Callisto III nel 1457 di dichiarare le indulgenze — ch'era finallora possibile ottenere per sé, — applicabili anche ai defunti. Ciò significava introdurre nell'economia del purgatorio, di cui abbiamo seguito l'evoluzione, una dimensione nuova. Significava dare all'angoscia collettiva della morte e della salvezza una risposta che la sua stessa facilità rendeva inadeguata; e sollecitare, prima o dopo, un'interrogazione radicale.

Concludendo, dalla crisi verificatasi nella sensibilità collettiva a metà Trecento l'universo magico delle concezioni precristiane sembra esser uscito non già distrutto, ma semplicemente confinato nella sfera delle credenze popolari. Per rispondere all'interrogazione dei tempi nuovi, il modello cristiano della morte ha però subito esso stesso una trasformazione molto profonda. Al di là dell'angoscia che ha affrettato l'opera di sistemazione, la Chiesa comincia a modificare la sua escatologia, civilizzando i « doppi » per farne le povere anime del purgatorio. E con ciò inaugura un'evoluzione che condurrà al sistema dell'età classica, in cui l'economia della salvezza dominerà tutta la vita del cristiano.

Mitigando i rigori dell'inferno con l'« invenzione » del purgatorio, la Chiesa ha indubbiamente risposto a una domanda collettiva più profonda, e che sottende tale evoluzione. La coscienza crescente — nei gruppi dominanti, o, se si preferisce, nelle éli-tes — della morte come avventura individuale, che fa de « la morte » questo personaggio nuovo, indipendente dallo stesso Dio, e che s'incontra alla fine del cammino... questa presa di coscienza ha profondamente modificato i dati del problema. Nell'angoscia e nel tremore, gli uomini hanno cercato e trovato le loro soluzioni di fortuna, investendo senza risparmio sull'aldilà, e dandosi così l'impressione di esserne i padroni. Di qui la proliferazione dei gesti. Il loro comportamento è d'altronde lungi dall'esser privo di ambiguità. Tra i grandi, alla paura e all'umiltà si mescolano infatti l'orgoglio e l'attaccamento a ciò che fa il pregio della

loro esistenza terrena.

Note

1 M.-Th. Lorcin, 141, 142, 143.

Parte terza

IL RINASCIMENTO, SVOLTA O PERIPEZIA?

X. FORZE DI VITA E FORZE DI MORTE NEL CUORE DEL CINQUECENTO

Il Cinquecento sarebbe forse un mito, o, come si dice, una « falsa idea chiara »? Abbiamo imparato a diffidare degli schemi troppo semplici, e faremmo sorridere associando ad una nuova esplosione della vita, legata alle trasformazioni economiche, la rimessa in questione dei sistemi medievali della morte. Come va dunque inteso il legame, che non ha nulla di meccanico, tra i due elementi: demografia e mentalità? È il nocciolo del problema, ma sarà possibile risolverlo soltanto al termine del cammino. Più immediatamente, bisogna domandarsi: alla fine del Medioevo, la pressione della morte si è realmente modificata? Sì, rispondono gli studiosi di demografia storica. Il periodo che va dal 1450 al 1600 è un periodo di rimonta globale della popolazione europea, la quale ritrova, più o meno, i suoi effettivi di fine Duecento.

Il bel Cinquecento?

Ciò avviene, lo si è visto, molto presto in una parte dell'Europa: l'Europa orientale, a quanto sembra risparmiata dalla depressione, e l'Europa mediterranea, Spagna e Italia, in cui la ripresa è precoce e vivace: sia pure con ineguaglianze di ritmo, la risalita si avverte già al principio del Quattrocento. Nelle Fiandre la curva diventa nettamente ascendente nella seconda metà del secolo: secondo Verhulst, tra il 1469 e il 1485 la popolazione cresce del 25 per cento. Altrove, il bilancio è assai più diversificato da regione a regione. Nel regno di Francia, la ripresa sembra precoce sia nell'Ile-de-France, sia nel Bordolese o nel Lionese. Invece in Bretagna e in Provenza bisogna a quanto pare attendere il 1450, e, meglio ancora, il 1470, perché si delinei un'evoluzione. Teniamo comunque per acquisito che dopo questa data, nel Sud come nel Nord

dell'Europa, il movimento è ovunque verso l'alto, sia pure con sensibili diseguaglianze. Fino a quando si prolunga questo « bel Cinquecento »? Le monografie più recenti permettono di far durare l'epoca fausta, nella maggior parte d'Europa, fino al decennio 1580-90.

È possibile spingersi oltre? Uno tra i principali studi che hanno definito i ritmi e i modelli della demografia di vecchio stile — la monografia di Pierre Goubert sul Beauvaisis — prolunga il Cinquecento demografico in una sorta d'apogeo che coprirebbe sicuramente il primo terzo del Seicento, disegnando una curva piatta (ad alto livello) tra il 1580 e (forse) il 1645. L'Inghilterra, in cui sono stati condotti studi precisi sulla scala di singoli villaggi, non smentisce questa conclusione. Sicuramente, il modello dell'espansione ininterrotta fino a tutta la prima metà del Seicento non è però generalizzabile all'insieme dell'Europa occidentale. In numerose regioni esiste la svolta degli anni 1580-90, legata alla ripresa delle pesti e delle guerre, per menzionare solo le cause più visibili. In Russia, dopò il 1560 epidemie e guerre sembrano metter fine a un grande secolo d'espansione e di conquiste di terre nuove. Nel Mediterraneo, la svolta è estremamente netta a partire dagli anni 1586-90. Ma lo stesso vale, nell'Europa settentrionale, nelle Fiandre e in Olanda. In Francia, si constata il principio di una contrazione del numero delle parrocchie in certe regioni (Bacino parigino, Borgogna) dopo il 1585, come pure l'importanza della svolta del 1587-88. Studi più precisi condotti in alcune regioni (dalla Bretagna alla Provenza) confermano l'importanza del decennio 1580-90, che le cronache provenzali chiamano il decennio della « grande mortalità ».

Pressoché dappertutto, parrebbe, abbiamo più o meno un secolo di progresso della vita. Ma è situato diversamente: ora dal 1450 al 1550, ora dal 1500 al 1600, ora un poco oltre. In Francia, come indubbiamente nell'Europa del Nord e dell'Est, è tra la fine del Quattro e la metà del Cinquecento che l'accrescimento sarebbe stato più marcato. Nella regione parigina certe zone arrivano allora a raddoppiare, a triplicare o addirittura a decuplicare la loro popolazione. In Provenza il numero degli uomini sarebbe mediamente triplicato tra il 1470 e il 1540. Altrove, è vero, i guadagni decisivi maturano

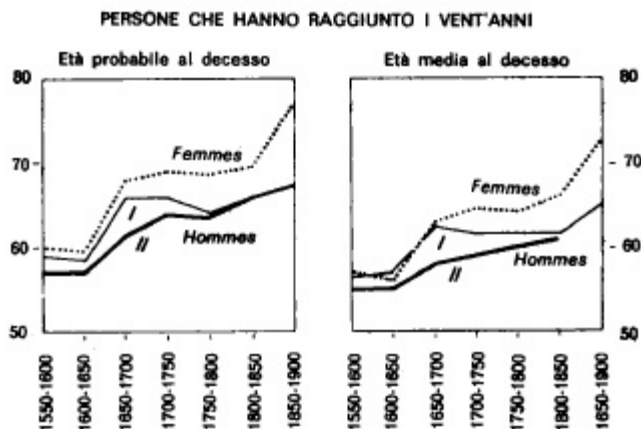
piuttosto nella seconda parte del Cinquecento: così in Spagna nel regno di Valenza. In Italia, da una regione all'altra il paesaggio varia. Tra il principio e la fine del secolo la Sicilia avrebbe quasi raddoppiato la sua popolazione, e lo stesso sarebbe vero di Roma (da cinquanta a cento-mila abitanti) tra il 1526 e il 1600, mentre Venezia, in fase di vigorosa crescita fino al decennio 1560-70, rallenta in seguito sensibilmente il suo ritmo, prima di registrare nel 1577 un tracollo spettacolare a causa della peste: una seconda metà del Cinquecento ingrata, quale si osserva anche in Toscana.

Ma non sofisticiamo più del necessario. Tirando le somme di un intero secolo (e talvolta di un periodo ancor più lungo), i progressi sono indiscutibili, spesso spettacolari. L'Inghilterra sembra aver ritrovato quattro milioni e quattrocentomila abitanti negli anni 1570-77; la Castiglia è passata da tre a sei milioni tra il 1530 e il 1594; la Francia forse da dodici a venti milioni. Malgrado le sue imprecisioni, la stima globale è impressionante. Ma, al di là di questa constatazione, è indubbiamente importante sapere com'è mutata, per i contemporanei, l'immagine, o il prelievo, della morte. E qui rischiamo d'imbatterci in alcuni paradossi. La speranza di vita è cambiata? I flagelli tradizionali sono arretrati? Su tutti questi punti, si delinea un bilancio mediocre, o seccamente negativo. Si esita a estrapolare a partire da casi che possono esser eccezionali: a Mantova e a Modena troviamo tassi di mortalità talvolta straordinariamente moderni (il 26 per mille a Modena alla fine del Cinquecento), talaltra gonfiati dalle epidemie (il 41 e persino il 71 per mille a Mantova nel 1578-1580). Venezia offre risultati più sicuri, e forse più ricchi, con un tasso di mortalità del 33 per mille al principio del Seicento, ed alcuni dati complementari: si sa che l'età media al decesso negli Stati di Terra Ferma è allora di ventisei anni, che la mortalità infantile è altissima (27 per cento in città, 23 in Terra Ferma), e che a vent'anni la metà di una classe d'età è scomparsa. Sono tutti tratti caratteristici di una demografia brutale, di vecchio stile. Ma Venezia rimane un caso particolare di demografia urbana. I « vecchi » vi occupano un posto eccezionalissimo, come mostra la struttura delle età (in percentuali):

0-19 anni	20-59 anni	Più di 59 anni
38,9	50,3	10,7

L'autore di un preciso studio su Nantes e il suo entroterra¹ ha avuto la fortuna di trovare alcuni registri parrocchiali che precisano l'età al decesso, e da cui risulta che il 54 per cento dei battezzati è ancora in vita a vent'anni. Ma quanto si modificherebbe questa cifra se si tenesse conto dei bambini morti senza battesimo?

Per rimanere su un terreno solido, si è così costretti ad attenersi a taluni gruppi privilegiati, nel senso sia delle fonti che li descrivono sia del loro status sociale. I patrizi ginevrini² vivono



La morte a Ginevra dal Cinque all'Ottocento.

Da L. Henry, *Op. cit.*

mediamente cinque-sei anni più a lungo dell'insieme degli abitanti della città, dò che fa circa trentadue anni per la « vita media » o la « speranza di vita alla nascita ». Ciò nondimeno, la loro mortalità rimane massiccia e brutale: il 45-50 per cento degli individui scompare prima di aver raggiunto i vent'anni.

Il Cinquecento migliora le loro possibilità? Non disponiamo di elementi di calcolo prima del 1550. Ebbene, tra il 1550-1600 e il 1600-50 la speranza di vita alla nascita o vita

media sarebbe passata (arrotondando e semplificando) da ventotto a trenta o trentun anni per gli uomini, da ventinove a trentaquattro per le donne... Chiaramente, nulla di decisivo. E l'età media al decesso degli adulti oltre i vent'anni rimane stabile intorno a 55-57 anni.

In verità, perché bisognerebbe attendersi in questo periodo una modificazione rivoluzionaria nelle strutture della mortalità? Henry c'informa che i patrizi ginevrini non sono al riparo dalle crisi epidemiche, pur se ne soffrono meno, protetti come sono dalla carestia, dalle scarsità, e indubbiamente anche, in parte, dal contagio. È comunque un fatto che una speranza di vita alla nascita di trentadue anni rimane nell'ordine di grandezza di quel che abbiamo incontrato nel Duecento. Con una mortalità infantile e giovanile grosso modo stabile (il 50 per cento, più o meno, che scompare prima dei vent'anni), non è lecito attendersi modificazioni spettacolari.

I mali del secolo.

Non è dunque possibile affermare che per gli uomini del Cinquecento l'incubo della morte si sia alleggerito, tanto più che le epidemie non hanno risparmiato il secolo. Certo, si deve registrare (e la menzioniamo qui una volta per tutte) la ritirata definitiva della lebbra. Ma le cronache registrano la proliferazione di epidemie di ogni specie. Parecchie di queste malattie appaiono strane. Non ne conosciamo che i nomi, e una serie di sintomi che non sempre autorizzano una diagnosi nei termini della medicina moderna. Si tratta d'infezioni specifiche, di malattie ancor oggi presenti, ma con una diversa virulenza? Il Quattrocento aveva conosciuto in Francia il « tac » (1411) e il « ladendo » (1427), malattie infettive respiratorie. Il 1485 registra il primo attacco della « sudarella » inglese (sweating illness), che colpisce l'esercito e la popolazione londinese. Questa malattia nuova e brutale, spettacolare per la febbre e la traspirazione che provoca, come per il fatto che « nel giro di ventiquattr'ore se ne muore o se ne guarisce », ritorna nell'estate 1506. Poi nell'inverno 1517 colpisce nuovamente Londra, per diffondersi l'estate successiva al litorale del Mare del Nord e del Baltico, nei Paesi Bassi, in

Renania. Quindi le ricomparses del male si regolarizzeranno: 1528-29 in Inghilterra e in Germania, 1551, 1557, 1564, 1580... La sudarella, non sempre egualmente micidiale (soprattutto nelle recidive), stupisce perché attacca principalmente gli adulti. Altre malattie, non meno difficili da identificare con sicurezza (vi venivano confuse affezioni differenti), colpiscono il Mediterraneo. La febbre petecchiale (*pestis petechiosa*), che comporta un'eruzione cutanea, ha fatto la sua comparsa nel 1490 durante l'assedio di Granada, e la si ritrova in Italia nel 1505, a Napoli nel 1528 (dove decima le truppe francesi). Ma non è tutto: la pertosse (è proprio lei?) colpisce nel 1510 la Francia e l'Italia; il colera compare in Francia nel 1528, e poi di nuovo nel 1545-46. Nel 1517 l'Olanda e la valle del Reno fino a Basilea sono toccate da un'infezione della gola che sembra presentare i caratteri del crup. Negli stessi anni il vaiolo (*small pox*) e il morbillo decimano, oltremare, la popolazione dell'isola di Hispaniola (Haiti).

Tra queste « invenzioni » cinquecentesche, la sifilide occupa indubbiamente un posto a sé. Questa malattia, che associa così intimamente Eros e Thanatos, inquieta. E gli autori di ieri spiegavano (avevano completamente torto?) le fantasie iconografiche di Baldung Grien o Deutsch sul tema dello stupro della fanciulla da parte della morte come allegorie della sifilide. Meno strane o esotiche, ma egualmente mal note, altre malattie si fanno sordamente strada. In fiammate epidemiche localizzate, le dissenterie si rivelano micidiali. Si pensi alle Fiandre, dove colpiscono nel 1538, nel 1541... e poi di nuovo nella seconda metà del secolo. È una malattia tipica delle crisi, che accompagna carestie e periodi di prezzi alle stelle, secondo uno schema che diverrà sempre più familiare nel corso del Sei e Settecento. In mancanza di una diagnosi precisa, ancor più difficili da seguire sono le malattie infettive croniche, che sembrano diffondersi allora. Così ad esempio la tubercolosi, di cui si pensa che si sia messa in cammino appunto alla fine del Medioevo.

Infine la peste, che non ha perso nulla della sua virulenza. Anche se J.-N. Biraben³ ha creduto di poter situare intorno al 1536 una cesura che separerebbe, in Occidente, il grande ciclo delle pesti medievali dal ritmo più o meno decennale, iniziato

nel 1347, da una seconda fase — fino al 1683 — che registra un certo allentamento della tensione (una grande peste ogni quattordici anni), la differenza è in effetti di scarso rilievo, e lo rimarrà fino al decennio 1630-40. Nella provincia di Liegi il Cinquecento conta venti anni di peste; altrettanti ne troviamo in Olanda; quindici ad Augusta, tredici a Barcellona, dodici a Lipsia, dieci a Norimberga, trentatré a Nantes... Ciò vuol dire che la peste s'è in realtà insediata in permanenza in Occidente, ora vegetando, ora rianimandosi bruscamente. Al principio del secolo è dappertutto: risvegliatasi alla fine del Quattrocento, impazza fino al decennio 1520-30. Una pausa si verifica forse, a metà secolo, nel periodo 1530-60. Poi eccola ritornare in forza: le grandi pesti del Cinquecento sono quella del 1564, quella del 1575-76, che falcia un quarto della popolazione veneziana e un quinto dei milanesi, e soprattutto quelle che si succedono tra il 1580 e la fine del secolo. E se c'è un motivo di far finire intorno al 1580 il bel Cinquecento, è sicuramente l'ampiezza e l'ostinazione di queste crisi ripetute, che colpiscono la regione di Nantes e la Spagna (tra il 1599 e il 1603), la Fiandra e la Germania, la Polonia e le coste del Mar del Nord e del Baltico. La pandemia è allora europea, anche se esistono isole misteriosamente risparmiate. Quest'ultima grande peste del Cinquecento, ch'è anche la prima del secolo successivo, rimane tuttavia meno micidiale della Peste nera. In Spagna falcia, a seconda delle città, tra il 10 e il 33 per cento degli abitanti; a Ülzen, piccolo borgo tedesco di millecinquecento anime, studiato come campione esemplare, si porta via il 33 per cento della popolazione. Cifre a un tempo limitate e crudeli: come nel Trecento, è il ritorno delle pesti ad intervalli ravvicinati che finirà col provocare una vera e propria contrazione.

Non si poteva non fare alla peste, la quale rimane un gran personaggio del Cinquecento, il posto che le spetta. Ma non più che tanto, perlomeno non prima della svolta di fine secolo, giacché la saggezza collettiva dell'epoca sa bene ch'essa è associata alle altre due calamità: la guerra e la carestia.

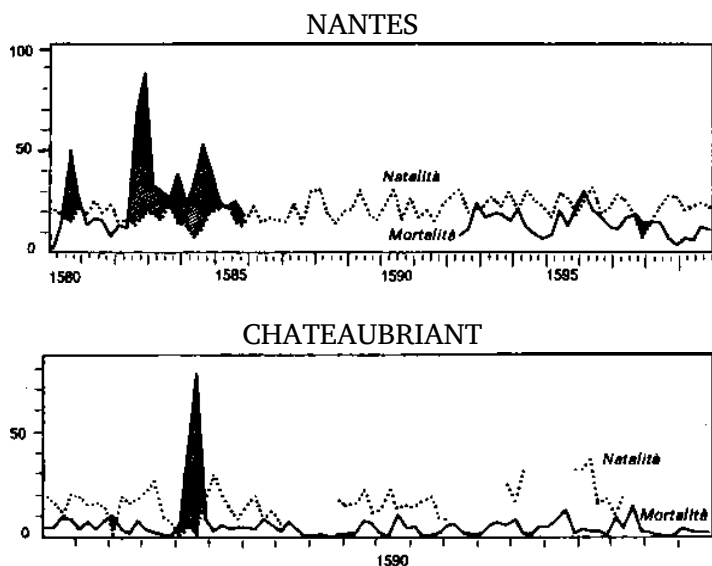
Questo secolo ha conosciuto, dall'Italia all'impero alle Fiandre, guerre crudeli e ripetute. Esse presentano la fisionomia delle campagne militari tradizionali, poco micidiali in sé prese, almeno a paragone delle ecatombi moderne.

Soldati e lanzichenecchi muoiono assai più delle malattie che contraggono e disseminano, che non in seguito alle operazioni belliche propriamente dette.

L'epoca è stata sensibile agli orrori della guerra, come dimostra il posto ch'essi occupano nell'iconografia: le violenze dei cattolici viste dai protestanti o quelle dei protestanti viste dai cattolici vanno al di là di un semplice tema polemico. Prima ancora dello scatenarsi delle guerre di religione e delle « furie » spagnole nelle Fiandre, il sacco di Roma (1527) aveva percosso di stupore l'Europa. Gli storici odierni mostrano una certa tendenza a ricondurre queste evocazioni a proporzioni modeste: il sacco di Anversa nel 1576 avrebbe fatto settemila morti, forse meno; quello di Maastricht ad opera di Alessandro Farnese nel 1579 una decina di migliaia, forse un terzo della popolazione; l'assedio di Siena nel 1553 diecimila, vittime soprattutto della fame e della miseria. Le conseguenze del sacco di Binche da parte dei francesi nel 1554 sono state misurate grazie al conteggio diretto reso possibile dalla documentazione: dopo l'assalto sarebbe mancato all'appello il 45 per cento dei borghigiani (ma, dicono gli ottimisti, non tutti sono morti, e i fuggiaschi non hanno avuto che da tornare a casa). Questa fosca contabilità mette quanto meno in evidenza la plasticità e la capacità di recupero delle città. Alla vigilia del sacco del 1527 Roma contava 55 mila abitanti. Un esodo imponente (la minore delle cautele, soprattutto per le donne), un massacro altrettanto massiccio (9.800 morti, più circa duemila annegati nel Tevere), quindi la carestia e una peste violenta che infierisce per tutta l'estate, facendo fino a mille morti al giorno. Ebbene, nel 1530 Roma è risalita a 32 mila abitanti, e trent'anni dopo supera i 55 mila della vigilia del sacco. Ammettiamo, con gli scettici, che le dimensioni di queste sciagure son state forse gonfiate dall'immaginazione collettiva; ma altri bilanci, meno puntuali, restano da fare: chi ci darà la cifra delle vittime del massacro dei contadini rivoltosi nella Germania della Guerra dei Contadini? D'altronde, a noi interessa anche l'impressione ricevuta dalla coscienza collettiva.

La carestia rischia di passare inavvertita: il flagello è così anonimo e banale, ch'è difficile individuarlo. Le prime serie di registri parrocchiali permettono tuttavia di coglierlo sul fatto.

In Bretagna, negli ultimi decenni del secolo, si vede talvolta il numero delle sepolture crescere nel momento difficile che precede il nuovo raccolto (così a Châteaubriant nel 1584). Si muore ancora di fame, nel senso letterale del termine. Certe carestie si sono impresse nella memoria collettiva in forza delle loro stesse dimensioni: 1501, o 1504-7, infine — nel Mediterraneo (ma anche nelle Fiandre o in Bretagna) — tra il 1521 e il 1524. È possibile andar oltre queste poche pennellate? Nella nostra cronaca della morte, ch'è anche cronaca della durezza dei tempi, bisognerebbe certo tener conto di mutamenti meno direttamente percepibili, ma più profondi. A Nantes, l'ultimo terzo del Cinquecento moltiplica inverni rigidi e inondazioni: calamità naturali che ci ricordano quest'altro elemento dell'avventura degli uomini ch'è il clima. Sappiamo che nel decennio 1560-70 l'episodio caldo che durava dal 1490 cede il passo ad un lungo periodo di freddo, che si prolungherà sino al 1715, conferendo al Seicento una delle sue aspre tonalità. In maniera più o meno diretta, questa svolta climatica prepara anch'essa, a suo modo, la fine del Cinquecento demografico.



Crisi di mortalità a Nantes e nella sua regione alla fine del Cinquecento.

È possibile raccogliere in un insieme coerente i tratti più rilevanti sotto il profilo della storia della morte? Qualsiasi giro d'orizzonte sbocca fatalmente nel paradosso apparente di un periodo che da un lato vede (se si deve giudicare dalle cifre) una fioritura globale e vigorosa della popolazione, almeno fino al decennio 1580-90; e dall'altro rimane interamente investito dalla presenza e dalla durezza della morte, della malattia, della peste. Tra le due constatazioni non c'è in effetti una vera contraddizione. Il movimento stesso delle strutture economiche e sociali, l'apertura di nuovi mondi e l'esplorazione di nuove tecniche spiegano l'aggressività di un'epoca in cui la vita prevale sulla morte. Il modello della demografia cosiddetta di vecchio stile, in cui le eccedenze cumulate della natalità vengono periodicamente annientate dalla crisi — epidemia, carestia... il più delle volte entrambe — non lascia apparire i suoi tratti più amari che alla fine del periodo. Non si potrebbe applicare al Cinquecento l'osservazione formulata da D. Herlihy a proposito della demografia italiana quattrocentesca, la quale anticipa in certo modo su questo modello? Herlihy constata che il Quattrocento, a Pistoia e altrove, ha conosciuto pesti paragonabili per durezza a quelle trecentesche, ma anche tassi di natalità recuperatrice che ricostituiscono la popolazione con grande rapidità, diversamente da quanto era avvenuto nel secolo precedente. Gli insegnamenti delle monografie condotte su alcuni villaggi inglesi confermano quest'ipotesi. Tra il 1545 e il 1639 Colyton presenta una speranza di vita alla nascita che per l'epoca è molto alta: sicuramente più di 42 anni, una cifra che non si ritroverà prima dell'Ottocento. Ma questa vitalità è legata a un tasso lordo di riproduzione ch'è a sua volta assai elevato: nel periodo in questione è pari a 2,34 (nel Seicento diminuirà di quasi la metà, scendendo a 1,28). Identica constatazione nel Morley Wapentake... Questa natalità aggressiva rinvia, più che a meccanismi demografici, a uno sfondo insieme sociale e mentale.

Ed è indubbiamente qui l'originalità del Cinquecento. Materialmente, gli uomini non dominano meglio che in passato la morte, che rimane onnipresente. Ma il loro atteggiamento è

meno passivo. Nel 1543 Vesalio pone in testa al suo *De humani corporis fabrica* la scena organizzata e serena di una dissezione davanti a una platea attenta e curiosa. Sfogliamo le pagine: talvolta trasognati, talaltra magari meditativi, ma mai repellenti, *écorchés* e scheletri ci rivelano i segreti dell'anatomia umana. Se non hanno ancora imparato a dominare la morte, questi medici l'hanno però quanto meno assoggettata al loro coltello anatomico.

Non sanno guarire la peste. Ma in questo secolo ancora tutto magico — in cui all'assedio di Metz Enrico II e i suoi cortigiani si proteggono dal contagio con collane di nocchie riempite d'argento vivo — prima Nicolas Massa (1540) e poi Victor Bonagentibus sospettano e sviluppano la teoria del contagio. Nel 1577 i lavori compiuti da Margaria durante la peste di Vicenza conducono a sviluppare le misure di quarantena per proteggersi dall'epidemia. Dapprima a Venezia, poi in tutto il Mediterraneo occidentale, si sviluppa e si struttura il sistema delle regolamentazioni sanitarie. Cominciano a comparire ospedali, lazzeretti, « patenti di sanità » richieste ai comandanti delle navi. La sostanza delle cose è ancora ignota; ma si è deciso di prenderle in pugno.

Note

1 A. Croix, *Nantes et le pays nantais...*, 164.

2 L. Henry, *Anciennes familles genevoises*, 185.

3 J.-N. Biraben, 7.

XI. TRE CONTESTAZIONI DELLA MORTE NEL CINQUECENTO

Nel tramonto del Medioevo, intorno alla morte s'era insediato un determinato sistema. Con la sua prodigalità, e anche le sue contraddizioni, proponeva un trattamento dell'ultimo passaggio umanizzato dalla creazione del terzo luogo, questo purgatorio che mitiga i rigori della giustizia divina mediante la possibilità del riscatto a termine, legato a sua volta alla reintroduzione dell'iniziativa dei vivi nelle preghiere, messe e indulgenze in favore dei morti.

Ora, nel momento in cui finisce di strutturarsi e di prender forma, questo sistema è fatto oggetto di una triplice contestazione. Contestazione al livello del mondo popolare, i cui morti s'era creduto di « civilizzare » riportandoli sotto il controllo della religione ufficiale o della cultura dell'élite. Contestazione al livello della stessa élite intellettuale, la quale, rispecchiando i nuovi valori terreni dei gruppi dominanti, apre, nel quadro dell'avventura umanistica, vie ben altrimenti radicali che quelle del mercanteggiamento degli uomini con il supremo giudice. Contestazione, infine, della Riforma, a un tempo vicina per certi versi all'Umanesimo, e da esso radicalmente differente in ciò, che formula una nuova risposta sul piano religioso, nella quale il problema della salvezza appare essenziale. Malgrado le loro divergenze, tra queste tre « contestazioni » esiste più di un punto d'incontro. Una certa rivolta popolare troverà la sua via nella Riforma, alla quale conduce d'altronde un ramo dell'Umanesimo; e tra cultura dell'élite e cultura popolare esistono passerelle e scambi. Se le separiamo nell'esposizione, è solo per uno scopo di chiarezza, salvo indagare, *in fine*, se sul filo di queste avventure non si delinei un itinerario comune negli atteggiamenti davanti alla morte.

Una contestazione popolare?

Al livello delle immagini correnti, è quella che non ci si aspetterebbe. Innanzitutto (giacché è giocoforza riconoscere l'ampiezza della nostra ignoranza), quanto profondamente i nuovi schemi sono stati accolti nei gruppi popolari? Sui muri delle chiese la rappresentazione del purgatorio rimane rara, e non diventerà realmente comune prima della fine del secolo. In ogni ambiente sociale, i testamenti moltiplicano le domande di messe; ma anche la pratica testamentaria resta indubbiamente una faccenda di minoranze fino all'ultimo terzo del Cinquecento. Non sappiamo dunque davvero fino a qual punto sia avvenuta la pene-trazione delle nuove rappresentazioni.

E' inoltre lecita qualche perplessità sul grado della scomparsa — o di rinnovato controllo da parte della Chiesa — delle antiche rappresentazioni precristiane della morte. Abbiamo seguito l'estinzione del tema dei tre morti e dei tre vivi: esso appartiene ormai al passato. Poi la Danza macabra, ritorno in massa dei morti, ma contemporaneamente messaggio sovversivo, s'è trovata sviata dal suo senso iniziale; e se il tema perdura sui muri delle chiese tedesche, svizzere o francesi, esso appare però rein-stradato, salvo eccezioni, sulla retta via di una pastorale ortodossa. Ma i morti son sempre lì, e non occorre cercar lontano per vederli comparire. Si pensi ai benandanti del Friuli, questi « stregoni » benefici che vanno in giro la notte battendosi con steli di finocchio contro i veri stregoni, allo scopo di assicurare la fertilità delle comunità¹. Ma ci sono altri benandanti, che s'occupano specificamente dei morti. Tra il 1475 e il 1585 esiste tutto un nucleo di credenze popolari in un'area che va dall'Alsazia al Württemberg alla Baviera alla Svizzera e al Tirolo (e, indubbiamente, anche al Mediterraneo). Vi s'incontrano individui, soprattutto donne, che durante le quattro tempora cadono in catalessi e partecipano alle processioni notturne dei morti, guidate da una multiforme divinità femminile. È una divinità cui non fanno difetto i nomi: è Diana per l'inquisitore di Milano nel 1390, ma nella Germania meridionale è Holda, o Perchta, e altrove si parla di Satia, Abundia (dame Abonde del *Roman de la Rose*). Essa è seguita dalla *Mesnie sauvage*, caccia selvaggia o « esercito furioso », altrove *Wütischend Heer* o *Wilde Jagd*: vi si

ritrovano i morti anzitempo, i bambini prematuramente scomparsi, le vittime di morti violente. Da questo selvaggio esercito dei morti, contro il quale si levano barricate, si è passati nel corso del Quattrocento all'idea dell'esercito notturno delle anime purganti, obbediente al comando di Dio. Negli inquisitori, ma anche in coloro eh'essi interrogano, appare la preoccupazione — non certo nuova, ma crescente — di comunicare con queste povere anime. Già nel 1544 troviamo un sistema strutturato: una cronaca di Francoforte parla dei chierici erranti (*clerici vaganti*) che son stati sul Venusberg, conoscono il passato e il futuro, e sono capaci di evocare l'esercito furioso dei bambini morti senza battesimo, dei guerrieri morti in battaglia, e di coloro la cui anima ha abbandonato il corpo senza poter più ritrovarlo.

Quel che qui soprattutto c'interessa è la vitalità e insieme la plasticità di queste credenze. Dopo il 1450-75, esse integrano infatti la nozione di purgatorio, e si piegano ai nuovi bisogni che nascono sul terreno dell'inquietudine per la salvezza individuale. A questo livello, si dirà, la religione popolare non è per nulla portatrice di rivolta, o di una contestazione sovversiva. Può proseguire la sua vita semiclandestina proprio perché è suscettibile, nella sua reale plasticità, d'integrare gli apporti nuovi (purgatorio). La nuova religione popolare che va elaborandosi ha conosciuto forse allora il suo apogeo.

Ma, parallelamente a questo movimento, e indubbiamente in maniera ancor più sotterranea, nella coscienza popolare si svolge un altro processo, il cui ambito ed oggetto è il problema della morte e dell'aldilà. Di fatto marginalizzati in quest'economia della salvezza che sfocia in un sistema gerarchico, in cui i beneficiari delle indulgenze, delle preghiere e delle messe restano i potenti e i ricchi di questo mondo, alcuni — sia nelle città che nelle campagne — cercano nuove vie, e non sono affatto impermeabili alle novità che la stampa mette a loro disposizione. Tra cultura dotta e cultura popolare s'instaura una corrente bilaterale di scambi, pur se non è il caso di esagerarne l'importanza quantitativa. Al mugnaio Menocchio bastano poche letture per elaborare una cosmogonia. Quest'uomo qualsiasi, che ai nostri occhi testimonia per numerosi altri, è stato ritrovato da C. Ginzburg² nei dossier dell'inquisizione. Nato nel 1532, mugnaio nel

Friuli, viene giudicato una prima volta nel 1583, e una seconda nel 1598. È un autodidatta che ha letto il *Rosario*, la Bibbia, la *Legenda aurea*, i *Viaggi* di Mandeville (un libro di viaggi del Trecento), il *Decameron*, forse il Corano, e qualche altro libro. Ma è la cultura orale a fornire la trama e lo sfondo della sua riflessione. Ce n'è abbastanza per elaborare tutta una visione del mondo, in cui il problema della morte e della salvezza occupa un posto essenziale. Venuto in contatto con la stampa (e anche con la Riforma), questo « cervel sutil », com'egli stesso si definisce, ha tentato di dar forma compiuta al « materialismo elementare, istintivo di generazioni e generazioni di contadini » (Ginzburg); e il risultato, nella sua apparente bizzarria, non è privo di nerbo. « Io credo che non si possa far alcuna cosa senza materia, et Iddio anco non harebbe potuto far cosa alcuna senza materia. » E « ...tutto era un caos, cioè terra, aere, acqua et foco insieme; et quel volume andando così fece una massa, aponto come si fa il formazo nel latte, et in quel diventorno vermi, et quelli fumo li angeli... et tra quel numero de angeli ve era ancho Dio creato anchora lui da quella massa... ». Il Cristo è un uomo, e i sacramenti non valgono nulla. L'estrema unzione? Non si può ungere l'anima... Le messe per i morti? E a che prò? Il paradiso terrestre? « Io credo che il paradiso terrestre sia dove sono delli gentilhuomini che hano della robba asai et vivano senza faticarsi ». L'inferno? Un'invenzione dei preti. La risurrezione? Quale assurdità! I corpi riempirebbero il cielo e la terra! Con tutto ciò, Menocchio rimane uno spirito profondamente religioso: per lui i quattro elementi — l'acqua, il cielo, la terra e il fuoco — sono saturi di divinità. Un panteismo materialistico, se si vuol accettare l'etichetta, che ricorda Michele Serveto, e che, se si prescinde da una crosta superficiale, non ha nulla di cristiano. Con la sua semplicità contadina, Menocchio risolve il problema dell'incredulità nel Cinquecento. Resta da sapere, certo, per chi testimonia. Sfogliando i dossier dell'inquisizione, Ginzburg ha trovato i suoi simili, mugnai, mercanti o artigiani: non una moltitudine, ma abbastanza numerosi ed espliciti perché si possa dire che Menocchio non è un caso patologico. In lui si esprime in maniera elaborata un rifiuto che altri formulano più grossolanamente.

Ma più numerosi furono allora coloro che, nell'attesa della

fine dei tempi, costruirono l'immagine d'un aldilà senza punizioni eterne. Se ci si rifà al sinodo di Venezia del 1550, per gli anabattisti soltanto gli eletti risusciteranno; non esiste inferno, e le anime dei malvagi sono annientate insieme con i loro corpi. Quanto agli eletti, dormono fino alla risurrezione. Dagli anabattisti ai sociniani, che ereditano, grosso modo, questa escatologia, si delinea — su questo piano — una continuità. Se ci è permesso semplificare, forse eccessivamente, il successo popolare di tali gruppi può spiegarsi anche con questa lettura dei novissimi... a mezza strada tra quella della Chiesa e quella di Menocchio. Sopprimendo l'arsenale terroristico delle pene, essa conserva la speranza della risurrezione e della ricompensa, le quali — per questi uomini che attendono la fine imminente dei tempi — sembrano quasi a portata di mano.

Ma sappiamo anche — e vi ritorneremo parlando della Riforma — come questo movimento, che rispecchia una parte dei sogni popolari, sia stato schiacciato nelle sue manifestazioni massicce già nella prima metà del secolo, negli anni chiave tra il 1530 e il 1540, quando la rivolta dei contadini fu affogata nel sangue dalla Chiesa e dai poteri secolari alleati. Se le vie della rivolta si trovarono presto bloccate, esiste tuttavia a livello popolare un'altra arma, o, se si preferisce, un'altra forma di negazione testarda, che sottopone i modelli ideologici correnti a un processo d'inversione e di derisione, e di cui il carnevale — nella tradizione degli antichi saturnali — è stata l'espressione più significativa. Studi recenti hanno messo in evidenza l'importanza, nel Cinquecento, della dimensione « carnevalesca » come affermazione di una cultura e di comportamenti popolari nient'affatto moribondi, ma, al contrario, pienamente vitali e aggressivi.

È Rabelais che ha saputo esprimere nella maniera più ricca, e, malgrado le apparenze, più esplicita, questa lettura popolare della vita e della morte. La storia di Pantagruel si apre su una morte: Badebec, moglie di Gargantua, muore dandolo alla luce. Questa morte non viene affatto esorcizzata, ma invece associata al suo contrario, la nascita, come l'agonia al travaglio del parto. Ed è quest'incontro, visto esplicitamente come tale, che conduce Gargantua — piangente come una vacca e ridente

come un vitello — a celebrare fin dall'inizio il trionfo della vita sulla morte. In questa terapia della derisione, che rivela al tempo stesso una visione del mondo, la morte è costantemente associata alla vita; alla nascita, ma anche al banchetto, alle agapi, e a ciò che naturalmente li prolunga: la merda, altra espressione del ciclo della natura (lo stesso Gargantua nasce dall'indigestione di Gargamelle, che s'è abboffata di trippa, in un inestricabile miscuglio di escrementi e di organi umani e animali); e infine all'atto sessuale, che dona la vita. Questa grossolanità eroica, che conclude con un enorme scoppio di riso la descrizione della morte, è più che un mezzo per superare la paura: come le agapi della veglia funebre popolare, è un rito di riconciliazione, e rimette l'uomo in contatto con il ciclo naturale della vita.

A questo ritorno senza dolore al seno materno si accompagna una demistificazione delle paure dell'aldilà: derisione delle paure cosmiche della fine dei tempi (ecco Pantagruel che, pisciando sull'esercito del re Anarchus, scatena una piccola fine del mondo), derisione soprattutto dell'inferno e del purgatorio. A questo scopo, Rabelais non trova di meglio che condurci sul posto. È vero che non ha scritto quell'ultimo capitolo di *Pantagruel* che doveva concludersi (come i racconti tradizionali del purgatorio) con una discesa agli inferi... ma li descrive a sufficienza altrove perché ci sia dato di non ignorarne nulla. Un inferno carnevalesco, in cui i diavoli, riferisce Epistémon, sono dei compagni, in cui il banchetto occupa un posto essenziale, e in cui le creature umane conducono una vita « carnevalesca » che rovescia l'ordine degli onori e delle gerarchie terreni, imponendo gli obblighi più vili ai grandi di questo mondo. Non tutto è derisione gratuita in quest'avventura, che riporta l'immagine terribile degli inferi alla concezione folclorica del seno materno, che insieme assorbe e genera. Nel suo itinerario deliberatamente sconcertante, Rabelais formula una nuova lettura della morte, che non ha più nulla di terrificante. La sua idea dell'aldilà, quale la esplicita nella lettera di Gargantua a Pantagruel, è quella di un'immortalità terrena di cui la continuità delle generazioni è la materializzazione. Più che nella biologia, la sopravvivenza s'inscrive nella cultura e nella storia, nella continuità creatrice delle generazioni. A questo livello, per

dirla con Bachtin, la lettura medievale « verticale », che iscrive l'avventura della salvezza nel movimento ascensionale dal basso verso l'alto, dalla gola del Leviatano alle celesti altezze del paradiso, cede il passo ad una visione « orizzontale », ch'è quella del progresso storico da una generazione all'altra.

Rabelais e la cultura popolare: si tratta di un incontro unico e come insperato? Se così fosse, il modello proposto da Bachtin vedrebbe senza dubbio compromessa la sua esemplarità. Ma è anche quello di Bosch e di Bruegel. Nei loro inferni incontriamo il folclore e la saggezza popolare, ma la morte vi è esorcizzata. Qui ritroviamo i temi rabelaisiani in una cornice in cui la realtà fantastica dell'inferno svanisce, divenendo l'espressione onirica di un'immaginazione libera di sfrenarsi.

L'immagine della follia — che s'impone a partire dalla fine del Quattrocento, e nel corso del secolo successivo s'innalza al rango di tema di prima grandezza — è certamente legata a quella della morte da un rapporto dialettico, come ha notato Michel Foucault. In maniera meno meccanica di quanto egli suggerisca, ma tuttavia netta, la follia o il folle sostituiscono il personaggio della morte. Accade anzi che vi si sovrappongano, o coabitino con esso, come nel *Narretischiff* (La nave dei folli) che Sebastiano Brant pubblica nel 1492. Ma in questo progressivo passaggio delle consegne noi non vedremmo, come Foucault, un transfert dei volti dati all'angoscia umana, un'altra figurazione della paura, semplice « torsione all'interno della stessa inquietudine ». Ciò significa trascurare, e persino negare, l'altro aspetto sociale del folle, quello che fa la sua importanza in questo mondo del Rinascimento, nei gruppi giovanili come nelle confraternite urbane: un ruolo di denuncia, di contestazione, e al tempo stesso di catarsi collettiva. Il folle — Foucault non l'ignora, ma quest'aspetto non gli sembra essenziale —, è colui che dice agli altri le loro verità, che denuncia le tare e le assurdità di questo mondo mettendolo sottosopra. E tale è sicuramente il proposito pedagogico dell'*Elogio della follia* di Erasmo (1509). La follia è la maschera obbligata della saggezza popolare. Si richiuda il coperchio — è quel che avviene alla fine del Cinquecento, e poi nell'età classica — e l'espressione e la sopravvivenza di questa cultura popolare si troveranno gravemente compromesse.

Nel corso del Cinquecento, e soprattutto verso la fine del secolo, l'azione congiunta dei nuovi apparati statuali e delle Chiese (nel quadro delle due riforme, cattolica e protestante) metterà termine a questo momento di grazia delle culture popolari. Senza anticipare su quel che diremo più avanti, è facile vedere come questo imbavagliamento sia potuto avvenire. L'antica religione popolare — quella dei morti, che abbiamo ritrovato a proposito dei benandanti — non resisterà all'assimilazione, operata dalla nuova pastorale (cattolica o riformata), di quanti incontrano i morti o gli parlano agli stregoni, e dei loro interlocutori alle creature infernali. Dopo aver cristianizzato i doppi, la Chiesa (perlomeno la Chiesa cattolica) se ne riserva il monopolio. L'invenzione, e poi l'ascesa della stregoneria, perseguita e repressa, è un'avventura che comincia piuttosto in sordina nel Tre-Quattro-cento, per poi gonfiarsi nell'ultima parte del Cinquecento, fino al parossismo della prima metà del Seicento. Quest'avventura, si dirà, non interessa in maniera diretta la storia della morte. Ma è sicuramente un errore. In forza dell'amalgama summenzionato, l'antica religione dei morti si troverà definitivamente bandita, ricacciata nel segreto delle coscienze e di pratiche popolari sempre più incomprese.

Quanto all'altra avventura, quest'incontro momentaneo il quale fa che il mugnaio Menocchio, per il tramite delle sue letture, mutui dalla cultura dell'élite quanto meno il coraggio di elaborare la sua propria cosmogonia — laddove Rabelais, inversamente, trae dalla cultura popolare lo spirito medesimo della sua lettura sovversiva del mondo — anch'essa ha i giorni contati. E sicuramente non soltanto a causa della repressione e della riprovazione di cui sarà fatta oggetto. Uno dei punti deboli del modello proposto da Bachtin, per altro verso così seducente, è forse di supporre l'esistenza di una cultura popolare ottimisticamente definita come uniformemente sovversiva e demistificatrice. Ciò significa dimenticare che il sonno della ragione genera mostri, che la creatività popolare ha fatto nascere *anche* le Danze macabre del Quattrocento, le epidemie dei flagellanti, i pogrom. Di fronte alla morte, in questo secolo che rimane, l'abbiamo visto, uno dei grandi secoli della peste, i piccoli uomini — che non si chiamano tutti Menocchio — restano in maggioranza consegnati ai fantasmi e

alle ricette della magia.

Noi non crediamo, come Lucien Febvre, che nel Cinquecento l'idea d'incredulità sia un anacronismo. Ma è indubbiamente prematuro attendersi dalla coscienza popolare la capacità di dominare una morte che rimane per essa incomprensibile e brutale.

La revisione umanistica.

L'altra contestazione della morte, invero molto meno inattesa, è quella delle élites quale viene formulata nel quadro dell'Umanesimo europeo.

Bisogna ricercarne le radici e i precedenti, facendo un passo indietro, nell'Italia di fine Trecento, e soprattutto del Quattrocento. Questa cronologia elastica non deve stupire: se abbiamo potuto domandarci, in sede demografica, se il Cinquecento non sia un mito, è perché — lo sappiamo bene — qui esso comincia molto prima che altrove. Senza porre un nesso meccanico tra la rapida restaurazione dell'economia e della popolazione italiane e l'espressione della brama di vivere del Quattrocento, è ben evidente che la geografia contrastata degli atteggiamenti occidentali corrisponde a sfondi differenti. All'epicentro franco-germanico, di cui s'è vista l'importanza nell'avventura del macabro europeo, la penisola ha opposto, al livello degli atteggiamenti e delle rappresentazioni collettivi, un'originalità irriducibile. Abbiamo potuto coglierla nella sua riluttanza dinanzi agli aspetti fisici del macabro e a certi temi di prima grandezza (la Danza macabra); come pure nel suo specifico trattamento del Trionfo della Morte, o anche in taluni aspetti che, come l'evoluzione delle tombe, costituiscono dei test significativi.

Se si vuole attenersi alle tappe essenziali, è a Petrarca che bisogna risalire per veder comparire — nei *Trionfi* (1352-74) — una delle idee principali della lettura umanistica della morte: quell'amore della fama o della gloria, che diviene una forma di sopravvivenza nella coscienza collettiva. Un motivo molto profano, radicato nel cuore dei valori terreni, anche se, nell'itinerario dei trionfi petrarcheschi, l'ultima parola spetta a Dio.

Mentre Petrarca o il suo contemporaneo Coluccio Salutati sono ancora divisi tra il pensiero cristiano della vanità delle cose terrene e i nuovi valori della sopravvivenza mediante la gloria, il Quattrocento si sforza, con la voce degli umanisti, di conciliare i due temi. Nel 1480 Sabadino degli Arienti fa così ragionare, nelle *Porretane*, uno dei suoi portavoce. La gioia celeste è di due qualità. Certo, la più essenziale è di vedere Dio faccia a faccia. Ma un'altra è il ricordo del bene compiuto; e, benché seconda, essa non è trascurabile: ciò che rende legittima la ricerca della gloria. Gli umanisti, per nulla avari di elogi, presentano al principe il modello della gloria ch'egli deve perseguire. Si elaborano nuove forme d'espressione, che rispondono a questi bisogni. Il monumento funerario, lo si è visto, cambia carattere; si sviluppa l'orazione funebre come mezzo per immortalare la fama. Sui pannelli dei cassoni, che dopo il 1440 illustrano spesso il tema dei *Trionfi* petrarcheschi, si modifica l'equilibrio tra i differenti cortei. La Morte si fa discreta, e talvolta s'eclissa completamente; il trionfo dell'Amore e della Fama prevale in maniera schiacciante. Il trionfo principesco, di cui l'Italia darà la ricetta all'Europa rinascimentale, è l'espressione estrema di quest'esaltazione dei valori terreni, della potenza e della gloria: una gloria ch'è sempre più un contraltare all'immortalità cristiana.

Né questa è l'unica novità della riflessione umanistica condotta nel quadro del Quattrocento italiano. Per riprendere l'espressione di A. Tenenti, si elabora un nuovo senso della durata, e con ciò stesso una diversa percezione della vita. Gli umanisti faranno della morte un pensiero usuale, ma nient'affatto lo scopo della vita, secondo l'esortazione di Petrarca nel *De remediis*: « Vuoi tu essere libera da questa paura della morte? Vivi bene, però che la vita buona e lodevole spregia la morte ». Vivere bene: anziché deprezzare la vita, questa scoperta del senso della durata la valorizza, ne fa un'avventura costruita, di cui la vecchiaia non è l'ultima sciagura, ma il compimento. Salutati vi vede un dono divino e la conclusione gloriosa del nostro esilio. Questo itinerario, in lui ancora dominato dalla ricerca della salvezza nell'altro mondo, condurrà alla saggezza di un Leonardo da Vinci, il quale accetta pienamente, come dice Tenenti, l'equivalenza della vita umana e della sua durata nel tempo.

Nella seconda metà del Quattrocento italiano, viene così progressivamente elaborandosi una sorta di condotta nuova rispetto alla morte, cui il discorso religioso, anche il più intransigente, non rimane insensibile. Qui *l'ars moriendi* assumerà molto presto l'aspetto di un'arte di ben vivere e ben morire. Questa trasformazione è chiaramente visibile nella *Predica dell'arte del bene morire* di Savonarola. Se da un lato preconizza un esercizio costante della morte, da attuarsi con i mezzi più terrorizzanti (visitare i cimiteri, o assistere all'agonia di parenti e amici), dall'altro egli infatti rifiuta l'idea di aspettare la vecchiaia per intraprenderlo, e lo concepisce invece come l'impegno di tutta la vita.

Savonarola s'iscrive così in certo modo in un movimento di cui ritroveremo gli sviluppi nel quadro dell'Umanesimo cristiano. D'altro canto, in coloro che più sono in odore d'eterodossia l'immagine dell'aldilà tende ad esprimersi in termini di gioie tutte terrene, che prolungano quelle della vita. Nel suo *De Voluptate* Lorenzo Valla (1407-57) fa del paradiso insieme la ricompensa della virtù e un luogo di godimenti fisici, e persino sensuali.

All'orizzonte dell'anno 1500, a partire dal suo focolaio italiano, l'Umanesimo ha proposto — per vie che avvertiamo molto diverse — una nuova lettura della morte e dell'aldilà, rivalorizzando una vita il cui pregio sta nella sua stessa brevità. Allargandosi nel Cinquecento alle dimensioni di un fenomeno europeo, l'Umanesimo registrerà un'ancor più accentuata declericalizzazione, una popolarizzazione dovuta all'impatto crescente della stampa, e anche una diversificazione. Se accettiamo il rischio di quella che può apparire una semplificazione un tantino caricaturale, le letture della morte che v'incontreremo possono raggrupparsi in tre famiglie o tendenze (con molteplici sfumature e passerelle, com'è ovvio aspettarsi): coloro che, sul filo della continuità petrarchesca, troveranno nel neoplatonismo un quadro purificato, e apparentemente rinnovato, per la loro aspirazione religiosa; coloro che si spingono oltre, negando l'immortalità dell'anima e l'eternità delle pene; e coloro che, all'opposto, tenteranno, nel quadro di un Umanesimo cristiano, la riconciliazione dell'aspirazione religiosa con i nuovi valori.

Si è talvolta tentati di esser severi³ a proposito della

corrente platonica che offre all'Umanesimo italiano del Cinquecento una facile via d'uscita, e si volgarizza in maniera alquanto stucchevole nel successo letterario del petrarchismo europeo. Non perciò bisogna tuttavia disdegnare, e tanto meno passare sotto silenzio questa canzone, il cui stesso successo dimostra fino a qual punto fosse congeniale al mondo delle corti e a coloro che gli gravitavano intorno, ma anche a una certa élite borghese (si vedano i lionesi dell'epoca di Maurice Scève e di Louise Labe). Vi si ritrova, ma colorito d'una nostalgia nuova, il tema della vita breve e della fuga del tempo. La soluzione offerta dal neoplatonismo — da Leonardo a Du Bellay — è la ricerca della bellezza, che si assimila e si sostituisce alla ricerca di Dio, all'aspirazione a un aldilà luogo di ogni perfezione, verso il quale l'anima immortale brama d'involarsi. Per quest'élite raffinata, l'anima, il bimbetto nudo ch'esce dalla bocca dei morenti nell'iconografia medievale, diviene lo spirito trionfante liberato dalla materia. Ma l'anima immortale, che aspira a ritornare nel seno del suo creatore, è al centro del sistema. Si comprende, con Tenenti, come quest'aspirazione estetizzante possa diventare la dilettazione accidiosa di un'élite aristocratica la cui crisi e il cui male di vivere si aggraveranno nel corso del secolo, fino al conclusivo recupero del discorso religioso tradizionale. Alcuni, certo, hanno dato a questa visione lo spessore di un sogno carico di speranza e di fiducia nella vita. Leon Battista Alberti, forse il più ricco tra quanti propongono una riflessione nuova sulla morte, invita a godere giorno per giorno, e a non privarsi dei beni presenti per paura del futuro. Il tempo umano è la sola misura della durata. In Alberti la riabilitazione della vecchiaia s'inscrive a pieno titolo in questa rilettura della vita, alla cui stregua la vecchiaia diventa compimento, o, meglio, coronamento della vita, il luogo da cui è possibile avere una visione più distaccata delle cose. Non sottovalutiamo l'importanza capitale, nella storia degli atteggiamenti collettivi, di questi umanisti. Al modello cristiano della morte questi neoplatonici irrisolti hanno apportato l'immagine purificata dell'anima immortale, astratta, liberatasi del corpo per ritornare all'infinito divino.

Poi, nella seconda metà del secolo, mentre dal canto suo il vecchio Michelangelo riconosce lo scacco dell'ideale

petrarchesco, scoprendo che la bellezza è inetta a vincere la morte, il mito della sopravvivenza mediante la gloria, ch'era stato il primo ad affiorare sul finire del Trecento, si rivela anche il più resistente all'erosione del tempo, confondendosi nel mondo dei principi e dei potenti con la reputazione dell'individuo, e con l'« onore » da custodire o da acquistare. Innestato sull'ideale cavalleresco, che ringiovanisce, questo è il discorso dei grandi capitani — Francesco I o Carlo V — come dei loro memorialisti. Una sua versione che possiamo dire imborghesita comincia, a piccoli passi, ad aprirsi la strada; un atteggiamento che in qualcuno conduce all'idea dell'immortalità mediante il lavoro, le opere, e, tirate le somme, l'utilità sociale.

Taluni sono andati più oltre. È il secondo gruppo, più sopra annunciato, di coloro che saltano il fosso, che non hanno alcun bisogno di una vita eterna o di una ricompensa dopo la morte. Un'audacia siffatta è allora possibile? Nel 1550 Calvino ha denunciato nel *De scandalis* Rabelais, Gouvea, Des Périers. Il loro fine? Abolire ogni timor di Dio... far credere che « tutte le religioni sono state forgiate dal cervello degli uomini... che se pensiamo esserci un qualche Dio, è perché così ci piace di credere, che tutto quel che si dice dell'inferno ha lo scopo di spaventare i bambini piccoli ».

Su queste denunce, la nostra epoca s'è trovata divisa. Per Lucien Febvre non si può parlare di autentica incredulità nel Cinquecento prima del 1550, e anzi prima di Cyrano de Bergerac e dei libertini del secolo successivo. Attribuire a un'epoca profondamente religiosa come il Cinquecento anche solo la possibilità di un concetto del genere significa peccare di anacronismo. Rabelais? Platonizzante forse, incredulo sicuramente no. Ma il destino di ogni spiegazione fondata sul relativismo storico è di ritrovarsi essa stessa relativizzata. Alla stregua della lettura di Bachtin, la lettura intellettualistica di Lucien Febvre ci sembra storicamente datata.

L'incredulità esiste. Né l'ignorava Febvre, che ne faceva risalire le prime tracce al 1550 o al 1560. Ma già nel 1516 Pietro Pomponazzi ha scritto il suo *De immortalitate*, in cui, nella tradizione di Aristotele e dell'averroismo, respinge la nozione d'immortalità personale, o quanto meno ne afferma l'indimostrabilità. Sotto un'apparenza d'ortodossia, la scuola di

Padova mette in questione la nozione essenziale di immortalità dell'anima.

C'è poi chi si spinge oltre questa messa in questione ancora prudente. Giordano Bruno (1548-1600) ritiene la morte impossibile nell'universo infinito. Contro la follia della paura della dissoluzione, la natura protesta a voce alta, dichiarando che né i corpi né le anime devono temere la morte, la quale altro non è che una diversa maniera d'essere. Dietro la diversità delle apparenze corruttibili, si disegna un metabolismo cosmico, di cui la morte è soltanto una tappa: a che scopo armarla di una falce minacciosa? Thomas More ha un bel far decretare (nella sua *Utopia*) dal re Utopius che « nessun uomo concepisce opinione sì vile e bassa della dignità della natura umana, da creder che le anime muoiano e periscano con il corpo »; per Pomponazzi sono proprio la speranza di una ricompensa dopo la morte e il timore della punizione celeste che implicano una servilità incompatibile con la dignità dell'uomo. Atteggiamenti elitisti, si osserverà, e fondatamente. Ritroviamo così l'argomentazione di Febvre: i precursori esistono sicuramente, ma qual è il loro significato?

A un livello meno speculativo, ma assai più esistenziale, è toccato indubbiamente a Montaigne dire la parola conclusiva di questa contestazione umanistica radicale della morte. Montaigne ha preso le mosse, nel decennio 1570-80, da un atteggiamento stoico, per certi versi classico, e già molto libero: constatare la brevità della vita e l'incertezza dell'ora della morte è una battuta d'apertura classica. E, per l'uomo d'intelletto, anche fare della morte il pensiero di tutta una vita potrebbe situarsi sulla linea delle arti del ben vivere.

Poi Montaigne prende coscienza ch'è inutile, e, più ancora, gratuitamente doloroso ingombrarsi la vita con il pensiero della morte, « un quarto d'ora di passione senza conseguenze, senza molestia, che non merita precetti particolari... ». E, avendo eliminato la morte dalla vita, Montaigne non presta molta attenzione all'aldilà, sotto nessuna forma. Quest'umanista di seconda generazione è caustico riguardo alla gloria e alla fama... E quanto all'immortalità dell'anima — cristiana o platonica — l'integrazione del corpo e dell'anima gli appare cosiffatta, che non è in grado d'immaginare l'anima da sola altrimenti che per un dono di Dio... su cui si mantiene

discreto. Dalla meditazione di Montaigne sulla morte emerge l'idea del trionfo della vita, la quale dev'esser « scopo a se medesima, ed esser il proprio disegno, il proprio diritto... ». La scoperta dell'esistenza individuale attraverso l'esperienza della morte era stata uno dei grandi itinerari della fine del Medioevo. Ebbene, con Montaigne un'altra tappa è raggiunta: è attraverso la coscienza della nostra vita e dell'uso che ne facciamo che tale esperienza dev'esser condotta. Senza voler aprire il capitolo della religione di Montaigne, è quanto meno evidente che con lui la laicizzazione dell'esperienza della morte è spinta sino in fondo. Ma per chi testimonia Montaigne?

Se sarebbe indubbiamente falso negare a questo discorso ogni rappresentatività sociale, rimane però difficile misurarne il valore di riflesso, al di là della personale esperienza di Montaigne. Per molti, anche nell'ambito dell'Umanesimo, le nuove letture della morte si configurano nei termini dell'esperienza cristiana.

Riformati contro cattolici: la posta del purgatorio.

Non sarebbe possibile ricomprendere la svolta della Riforma nel discorso sulla morte senza inserirla in una linea di continuità o di rottura con l'Umanesimo cristiano e la riflessione da esso svolta sul tema tra il 1520 e il 1530. Da Montaigne a Erasmo dunque. E il lettore ci perdonerà questo passo indietro, dettato dalle esigenze di un'esposizione ordinata, ma che può sembrare audace. In questi anni, negli autori spirituali l'*ars moriendi* resta al centro delle preoccupazioni collettive. Ma nell'ambiente francofiammingo, che raccoglie la fiaccola dell'Umanesimo italiano, si registra un mutamento di tonalità, che completa la trasformazione dell'arte di morire in arte del ben vivere. Alcuni trattati parigini testimoniano, con maggiore o minor successo, questo spirito nuovo: è ad esempio il caso della *Doctrina moriendi* di Clichthove, che sarà riedita dal 1520 al 1533. Clichthove, il quale si riferisce più spesso alla saggezza degli antichi che non agli autori medievali, si rifiuta di proiettare sull'intera vita la paura della morte. Chi ha vissuto la vita cristianamente

conoscerà una morte tranquilla e serena. È così introdotto il tema che condurrà nel 1533 al trattato di Erasmo De *preparatione ad mortem*. In verità, Erasmo non ha atteso questa data per denunciare, già nel 1520, nel suo *Elogio della follia*, la ridicola contabilità intorno al purgatorio o le futili preoccupazioni circa la sepoltura; e a suo giudizio uno degli indubbi vantaggi della follia è l'assenza della paura della morte. Questa visione è forse un poco miope: con l'età, Erasmo riscopre l'importanza dell'aldilà, unico mezzo che permetta di accettare le miserie, la malattia e la morte. Ma se ritorna sotto l'ala di Dio, non perciò l'umanista mitiga il suo rifiuto di costruire la propria vita nel costante pensiero della morte. La sola guida per una buona fine rimane la coscienza del bene. La devozione autentica, che concilia in una vita piena e utile l'ideale dell'umanista e quello del cristiano, non ha minimamente bisogno della tensione di una preparazione alla morte per apprezzare la vita nella sua compiutezza.

Erasmo ci conduce sulla soglia di quella terza contestazione della morte nell'epoca rinascimentale ch'è la Riforma. Ma la distanza è grande — ci ricorda Tenenti — tra la controllata serenità dell'umanista e il *timor domini*, questo timore di Dio che non abbandona mai Calvino, neppure per un istante.

La Riforma si è voluta vittoria sulla morte: nell'itinerario individuale dei riformatori, il problema ha occupato un posto essenziale. Non s'immiserisce il dibattito se si ricorda la paura della morte e della dannazione nel giovane Lutero, la sua importanza alle origini dell'avventura che lo porta in convento come conseguenza di un voto fatto appunto sotto la minaccia della morte. Al punto di partenza ritroviamo dunque quell'esacerbata sensibilità medievale alla morte che cominciamo a conoscere bene. Poi, di fronte all'angoscia, il carattere derisorio delle risposte della Chiesa-istituzione: le indulgenze, pio commercio destinato a far bollire la marmitta del Santo Padre. Si pensi — un'immagine ch'è un luogo comune, ma forse per questo dobbiamo considerarla trascurabile? — alle prediche del domenicano Tetzl, che vende la sua mercanzia asserendo che quando la moneta del devoto tintinna sul fondo della cassetta del questuante, l'anima liberata di un prigioniero del purgatorio s'invola verso il paradiso. Una tradizione pia — che dura fino a Michelet —

riduce a quest'immagine d'Epinal lo scontro storico. Ma se è troppo semplice, non perciò è falsa: Erasmo nell'*Elogio della follia*, Lutero nelle sue proposizioni, Calvino in uno dei suoi primi trattati (*Psychoparmychia*, 1534-45) attaccano, ciascuno a suo modo, le indulgenze e il purgatorio. E non sono affatto soli, nel gruppo dei riformatori che s'imbatterono in quest'ostacolo. Terza pennellata, per fissare il quadro: l'attesa della fine dei tempi. In essa si congiungono le angosce individuali per la salvezza e il sordo brontolio di rivolta contro la Grande Prostituta, contro la Nuova Babilonia.

Riscoperto, lo abbiamo visto, nel basso Medioevo, al principio del Cinquecento il tema dell'Apocalisse assume un'ampiezza finallora ignota. *L'Apocalypse* di Angers (fine Cinquecento), o anche quelle delle tavole xilografiche, appaiono straordinariamente pacate a paragone delle quindici incisioni proposte da Dürer nel 1498. Ed è a Dürer che s'ispireranno, nel corso del Cinquecento, quasi tutti coloro che trattano il tema dell'Apocalisse. La diffusione del tema attraverso l'immagine, la sua presenza sulle vetrate delle chiese francesi, ne attestano la larghissima popolarità. I singoli episodi dei cataclismi che si abbattano sull'umanità si dispiegano con una crudezza nuova: è lo scorcio del Quattrocento che, adottando il personaggio inedito della morte-scheletro armata di falce, lo pone in sella al « destriero pallido » nella cavalcata sterminatrice dei quattro cavalieri dell'Apocalisse. Dalla Germania alla Fiandra, l'attesa prossima della fine dei tempi ha trovato la sua espressione grafica.

La morte, l'aldilà, il Giudizio e quel che lo precede... e anche il diavolo. Per i riformatori l'inferno esiste, e se non ci conducono sul posto, o lo fanno con minor compiacimento rispetto all'immaginazione tradizionale, è perché il diavolo in realtà è tra noi. I biografi recenti di Lutero hanno reagito contro l'immagine placata, edulcorata che — nella letteratura — l'aveva sbarazzato, o quasi, degli ingombranti compagni di tutta la sua vita. Per Lutero i diavoli esistono; e come potrebbe non vederli, dacché tutto il nostro mondo è in certo senso l'impero del Maligno? Così, nella foresta attraversata dal cavaliere di Diirer nella celebre incisione, il diavolo è il compagno dell'uomo, al medesimo titolo della morte. Ma la serenità del soldato non è artificiosa. Nella parte alta

dell'immagine, in uno squarcio che si apre nella foresta, scorgiamo quella solida fortezza — il *feste Burg* del cantico luterano — ch'è il soccorso del mortale, e segna per lui la fine del cammino. La morte non già addomesticata, ma dominata e disprezzata: la Riforma propone una risposta al problema della morte. Una risposta... è dire molto, o troppo poco.

I gruppi o le Chiese nati dalla Riforma son lungi dal trovarsi d'accordo su questo problema cruciale. Esiste tuttavia — per quanto concerne specificamente la morte e l'aldilà — un certo numero di affermazioni fondamentali comuni.

Per gli uni come per gli altri, si danno soltanto due luoghi. Dopo il 1520, Lutero ha respinto categoricamente la credenza nel purgatorio; e Calvinò non è meno netto quanto all'opposizione secca tra coloro che vedono Dio, e gli altri. In questo quadro s'inscrive non soltanto la reazione alle indulgenze e all'enfatizzazione dei gesti, ma l'affermazione fondamentale, chiave di volta della lettura riformata, della salvezza mediante la fede in luogo della salvezza mediante le opere.

Su ciò che avviene alle anime dopo la morte, le posizioni divergono grandemente. Gli uni e gli altri fanno battere l'accento sulla risurrezione, ma cozzano nel problema, nient'affatto nuovo, della fase intermedia. Quanto a Lutero, la paura di reintrodurre qualcosa che assomigli al purgatorio lo conduce a rifiutare l'idea acquisita dei due giudizi successivi: quello individuale dopo la morte, quello collettivo alla fine dei tempi. C'è un solo giudizio, quello finale, e nell'attesa di questa sanzione Lutero reintroduce la *dormitio*, il sonno che raggela i morti. Calvinò confuta invece Lutero, ricordando nell'*Institutio christiana* la parola del Cristo al buon ladrone: « Tu sarai oggi con me in paradiso ». Le anime dei giusti, in perfetta comunione con Dio, attenderanno sino alla fine dei secoli il giudizio che le rivestirà dei loro corpi spirituali. In maniera ancor più categorica che non Calvinò, Lutero si contrappone dunque al lungo itinerario storico che ha visto la cristianizzazione del doppio, e l'enfatizzazione del giudizio individuale a scapito del giudizio collettivo; una posizione indubbiamente difficile, stanti le rappresentazioni collettive ormai radicate. Nel mondo luterano, questo problema ricomparirà nella storia stessa delle pratiche.

In ogni caso, l'immagine della morte che appare derivare da queste letture rischia d'esser tragica, di comportare cioè un ritorno all'alternativa secca delle due vie — salvezza e dannazione — aggravato dall'enfasi di Calvinò sulla predestinazione. E tuttavia, in forza d'un paradosso ch'è tale soltanto in apparenza, leggendo i testi dei riformati del periodo eroico ci si accorge che l'angoscia della morte è scomparsa. Lo sfondo fosco — la morte, il diavolo, l'Apocalisse — dal quale abbiamo fatto muovere l'avventura di Lutero si dissolve per cedere il passo a una fiducia di cui più di un testo reca testimonianza. Per il credente sicuro nella grazia, la morte diviene non soltanto facile, ma desiderata e attesa. Non che la paura sia scomparsa: ma alla paura della morte si è sostituita la paura di Dio. Il giusto erasmiano forgiava la propria salvezza, e la morte lo trovava pacificato; il giusto secondo Calvinò muore sicuro d'essere nella fede e nella grazia divina. Un tema che pone peraltro anch'esso qualche problema: questa coscienza intima non può rivelarsi ingannevole? « Giacché Dio non dà a tutti di veder in tutti i tempi tutte le cose così come sono... ».

Questi interrogativi faranno la loro strada. Rimane il fatto che in concreto la Riforma s'inscrive come una rivoluzione nella morte; ne vedremo sul terreno gli aspetti pratici. Le grandi linee sono già evidenti: la preparazione alla morte in vita cessa d'esser importante; lo stesso ultimo passaggio — senza rituale né sacramento — si trova sdrammatizzato; il dopo-morte scompare, perlomeno per i vivi. Niente più preghiere per i defunti: a che scopo? Essi sono salvi o perduti. Nella Chiesa anglicana il *Book of Common Prayers* le ha eliminate nel 1552, sopprimendo i *chantries* e le fondazioni perpetue. Una rivoluzione scuote non soltanto le strutture ecclesiali, ma il rapporto degli uomini con la loro morte e i loro morti. Questi *ghosts* delle antiche credenze tradizionali, ai quali s'era trovato un posto in purgatorio, vengono brutalmente privati di ogni consistenza. Per una parte dell'umanità occidentale, la Riforma introduce dunque una brusca rottura in un'evoluzione di lunga durata. Delle tre contestazioni della morte di cui abbiamo parlato, è indubbiamente quella che provoca lo sconvolgimento più vistoso e massiccio, immettendo intere popolazioni nel solco di

un'altra disciplina di pensiero, di vita... e di morte. Al livello delle Chiese istituzionali, esistono ormai almeno due modelli, a non tener conto delle sfumature rinvenibili all'interno delle Chiese protestanti. Il contrasto sarà tanto più pesante, in quanto in seno alla Chiesa romana sia le idee che la sensibilità collettiva avevano continuato a marciare diversamente.

L'eternità alla stregua della vita.

È ben noto ch'è il concilio di Trento che, in risposta ai riformati, farà della credenza nel purgatorio un articolo di fede per i cattolici. Dopo quella segnata dal concilio di Firenze nel 1438, si tratta di una tappa essenziale. Ma è la sanzione di un'evoluzione le cui radici sono lontane, e di cui questo secolo ha visto precisarsi la fisionomia: il primo purgatorio che possiamo dire « moderno » (in quanto opposto ai purgatori medievali) lo offre il *Traité du purgatoire* di S. Caterina da Genova nel 1511. Tra questa data e i decreti del concilio di Trento passa un cinquantennio, che vede da un lato l'esplosione della Riforma, e dall'altro una sensibile modificazione del discorso cattolico sulla morte. L'*ars moriendi* rifluisce, e nella sua forma tradizionale scompare a partire dal 1530, per cedere il passo a una produzione più diversificata. Ma questo stesso discorso è in declino: i conteggi recenti⁴ che hanno analizzato e quantificato il movimento secolare della produzione sulla morte fanno dei decenni centrali del Cinquecento una fase di allentamento della pressione, posta tra la fiammata del periodo che va dal 1470 al 1520 o 1530 e quella, ancor più vivace, del Seicento. Non che non si scriva più di arte del morire dopo Clichthove (1520) e il *De preparatione ad mortem* di Erasmo (1534), che, più volte ripubblicato fino al 1560, rimane un successo editoriale. In Italia, Innocenzo Ringhieri pubblica nel 1550 i suoi *Dialoghi della vita e della morte*, e negli stessi anni Pietro da Lucca scrive una *Dottrina del ben morire*. Ma queste arti di morire hanno mutato stile e contenuto: si sono praticamente sbarazzate del macabro delle antiche evocazioni, e, soprattutto, portano a compimento la sdrammatizzazione dell'istante della morte, su cui s'era polarizzata l'*ars moriendi* nella sua forma tradizionale.

Il passaggio dall'arte di morire all'arte di ben vivere, che abbiamo visto delinearsi con l'Umanesimo cristiano, intorno a Erasmo, trova qui il suo punto d'arrivo.

Attraverso questa visione modificata della morte, s'elabora una concezione sempre più precisa di un aldilà di cui il purgatorio diviene una componente essenziale. S. Caterina da Genova ha conciliato le sue visioni mistiche con la chiarezza di una descrizione più esatta. Il purgatorio controriformato verrà di lì. Si sa che vi si soffre per il fuoco: diventa insomma uno pseudo-inferno, forse un poco meno ardente, ma soprattutto un luogo da cui si esce, consolazione ultima e sufficiente per le pene più crudeli, quelle legate alla privazione della vista di Dio.

Più avanti, dovremo interrogarci sulla diffusione popolare di questi modelli. Ma se intanto ci volgiamo all'iconografia — banco di prova per noi così certo della ricezione di una rappresentazione collettiva — il carattere di transizione del periodo spicca con grande evidenza. Un quadro del fiorentino Portelli (1525) offre una traduzione del purgatorio ancora molto astratta, in tre bande che sovrappongono l'una all'altra la Chiesa trionfante, militante e sofferente; ed è in un sotterraneo con soffitto a volta, al centro del quale sta il demonio in catene, che delle forme nude ma non torturate evocano la Chiesa sofferente imprigionata. Si dirà che anche altrove il purgatorio-inferno non è ignoto: Dürer lo raffigura nel libro d'ore di Massimiliano. Nelle chiese provenzali o nizzarde in cui l'abbiamo talvolta trovato — ma raramente: cinque tracce iconografiche — la varietà del trattamento mostra la perdurante incertezza del tema. Su un paliotto (Tourves) è associato alle suggestioni macabre della visione di Ezechiele; in un secondo luogo si distingue a malapena da un Giudizio universale arbitrato da S. Michele (Puget-sur-Argens); in un terzo luogo infine un'immagine della fine del secolo colpisce per un didascalismo che specifica i particolari della messa di S. Gregorio e le opere di misericordia associate al salvataggio delle anime (Moustiers-Sainte-Marie).

La necessità delle opere appare più che mai essenziale. Michelangiolo, che si stenta a immaginare nei panni di una dama di S. Vincenzo, tormentato dall'idea della fine, scrive agli amici per sottolineare la necessità dei suffragi e delle opere

pie: compiere atti di carità, dotare le ragazze povere... Poi si fa luce la nozione del purgatorio sulla terra: la valorizzazione delle sofferenze terrestri rende il giusto, al limite, non più debitore ma creditore di Dio.

Concluderemo il nostro itinerario con Bellarmino, *maitre à penser* dell'epoca del concilio di Trento, il quale alla fine del secolo raccoglie gli elementi della nuova vulgata nella sua *Arte di ben morire*. Oggi il purgatorio di Bellarmino può apparirci ancora largamente medievale: egli non dubita minimamente della realtà del fuoco che vi arde; e la sua visione del momento della morte non esclude la presenza dei demoni intorno al letto dell'agonizzante (ma raccomanda la somministrazione del viatico prima dell'estrema unzione, si direbbe come un cordiale, per sopportare vittoriosamente le prove). Eppure Bellarmino è ben lontano dalla visione ascetica dei monaci medievali... fino a Savonarola. Ha letto e assimilato Erasmo (che l'ortodossia intransigente, in questo periodo di lotte esacerbate, ha peraltro collocato tra i sospetti...), e tutto sommato la *recti conscientia* gli appare la legittima pietra di paragone per giudicare di una buona morte. Una buona morte non potrebbe porre riparo ad una cattiva vita: « Chi ben vive ben muore, e chi vive male muore anche male ». La morte, porta della salvezza, non viene svalorizzata; ma la vera misura dell'eternità è ora la vita.

I decreti del concilio di Trento hanno dato a questo nuovo sistema della morte la loro sanzione, e come forza di legge. Realtà indiscutibile del purgatorio, legittimità e utilità della preghiera e delle offerte (messe e opere di carità) per i morti: contro la Riforma, questa riaffermazione del ruolo delle opere nel piano divino occupa un posto importante.

Il Cinquecento, in cui il prelievo della morte è forse divenuto meno oppressivo, lasciando un maggiore spazio a una diversificazione degli atteggiamenti, non propone dunque più né uno, né due modelli. In qual modo questa pulsione di vita si è rifratta, in maniera di volta in volta differente, nei singoli gruppi, o secondo le linee di demarcazione ultimamente affiorate? A questo « amore della vita » che secondo Tenenti caratterizza, almeno nelle élites, la presa di coscienza dell'individualità di ciascuna esperienza, quali espressioni sono state trovate, in conformità o indipendentemente dai quadri

ideologici? Il grande rimescolamento ideologico del secolo lascia l'impressione di una duplice riassunzione di controllo nel quadro delle due riforme, secondo modalità (per quanto c'interessa qui) differenti. Qual è la realtà delle cose? Pochi periodi sono altrettanto ricchi di questo, in cui il vecchio reticolo degli atteggiamenti popolari intorno alla morte rimane vitale, tuttora aperto a una cultura d'élite che cerca e propone mosse rivoluzionarie, mentre dal canto suo il modello della morte cristiana compie sì, all'uscire dal Medioevo, un passo decisivo, ma sembra spezzarsi sotto l'urto.

Note

1 C. Ginzburg, *I benandanti...*, 172.

2 C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi...*, 173.

3 A. Tenenti, *Il senso della morte...*, 177.

4 Su questo tema cfr. R. Chartier, nel numero speciale delle « Annales E.S.C. », 69.

XII. UNA NUOVA SENSIBILITÀ ALLA MORTE NELL'ETÀ DELL'UMANESIMO

Al di là dei nuovi discorsi elaborati dal Rinascimento, domandiamoci: l'oppressione della morte arretrò allora nella coscienza collettiva? E in quali gruppi? Il quesito può sembrare ingenuo. La lettura classica del periodo rinascimentale, polarizzata sulle testimonianze estetiche e letterarie, vi percepiva, in contrapposizione al macabro del basso Medioevo, il trionfo della vita. Essa non era incontestata: scegliendo i suoi esempi nella provincia francese, Emile Mâle aveva fatto osservare la presenza, perlomeno fino al 1550, di tutta una vena macabra (divenuta forse più quotidiana), che collocava teschi, scheletri, cadaveri o sentenze ammonitrici più spesso sugli atri, i caminetti e le meridiane che non nelle chiese. Se seguiamo attraverso l'Occidente la curva della produzione dei giacenti, che manifestano sulle tombe nella maniera più visibile questa presenza della morte fisica, vediamo che tra il 1490 e il 1530 si registra una vigorosa impennata rispetto all'andamento stazionario del Quattrocento; e il livello, pur declinando, si mantiene elevato fino al decennio 1550-60. Gli è che questa rappresentazione, conosciuta in Francia e in Inghilterra da un secolo o poco meno, riscuote in questi paesi un successo crescente, mentre invade impetuosamente i Paesi Bassi, e soprattutto la Germania. È vero che, se si prescinde dall'Inghilterra — una eccezione su cui torneremo — il movimento rifluisce a partire dal decennio 1530-40... Dobbiamo veder qui l'esaurimento di una certa vena macabra, nel momento stesso in cui la produzione delle *artes moriendi* conosce una trasformazione significativa? Va poi rilevata, in quest'Europa dell'espressionismo macabro, l'assenza dell'Italia.

E tuttavia, è forse proprio l'esempio italiano che permette di apprezzare nel modo migliore una sensibilità alla morte molto epidermica, scandita in parte dalle epidemie e dalle

sciagure del tempo, ma anche da crisi di natura diversa, più interiorizzate. A partire dai roghi delle vanità, nel 1497, la Firenze dell'epoca di Savonarola ha visto il ritorno in forze dell'immagine della morte, precedentemente esorcizzata. Per un certo periodo, le miniature o gli arazzi che illustrano i *Trionfi* petrarcheschi le restituiscono il suo aspetto terrificante (le incisioni della *Morte vista di schiena* del British Museum). Troviamo quindi la messinscena allestita dal pittore Piero di Cosimo nel 1511 in occasione del carnevale, e che colpì Vasari, e con lui indubbiamente molti altri, come uno spettacolo insieme orribile e salutare. Alla maniera petrarchesca, un enorme carro trainato da bufali viene stipato di ossa e di tombe. In cima, un'effigie della Morte con la falce. Dalle tombe escono personaggi travestiti da scheletri, mentre maschere con la testa di morto cantano « Dolor, pianto e penitenza... ». Segue una cavalcata di destrieri scarnificati, montati da morti. Torce nere, vessilli e personaggi coperti da lenzuoli chiudono la marcia cantando il *Miserere*. La presenza della morte nel cuore stesso del trionfo del Rinascimento mostra che le grandi paure non sono lontane, anche se si tratta di una morte ambigua, addomesticata o sublimata dallo spettacolo che se ne ricava.

Gettando sul paesaggio uno sguardo d'insieme, necessariamente sommario, non sembra tuttavia possibile negare che, globalmente, l'immagine della morte si sia allontanata. S'è lecito utilizzare come riflessi di un'epoca le rubriche dei cataloghi di alcune grandi mostre recenti (abbiamo scelto « La pittura del Rinascimento nelle collezioni francesi », Parigi, 1968; e « Il secolo dei Bruegel », Bruxelles, 1963), la presenza della morte sotto tutte le sue forme appare relativamente discreta: il 17 per cento dei titoli, ovvero un sesto, nelle opere delle collezioni francesi; meno dell'11 per cento nella pittura fiamminga del secolo dei Bruegel. È molto? È poco? « Caravaggio e i caravaggeschi » nel decennio 1600-10 esibirà il 25 per cento di titoli sul tema della morte... Offriamo questi conteggi solo come una prima suggestione, inevitabilmente caricaturale. D'altronde, s'impongono alcune constatazioni massicce, che, se non ci sorprendono, non sono però forse prive di valore. Nel 90 per cento dei casi, la morte rimane foggata da una lettura cristiana. Sia nei fiamminghi sia negli italiani, la morte profana (scene di battaglia o

d'omicidio), come pure la morte in panni romani (Lucrezia... o i massacri del triumvirato), non rappresentano in media, prese insieme, che il 10-11 per cento. La morte resta fissata essenzialmente attraverso la passione del Cristo (un terzo dei quadri, e addirittura il 45 per cento nel campione italiano, sensibilmente meno nei fiamminghi). L'immagine del martirio e della morte dei santi, ancora importante in Italia (25 per cento), è quasi scomparsa dalla pittura fiamminga. L'originalità della Fiandra, come dell'Europa germanica, rimane l'enfaticizzazione dei novissimi: il cielo, più ancora l'inferno, e soprattutto il giudizio (talvolta anche il limbo). Insieme con altri temi connessi (Sodoma e Gomorra, il massacro degli Innocenti), che ne accentuano il rilievo, i novissimi rappresentano oltre la metà dei titoli di questo corpus, ahimè ancora troppo impressionistico. La geografia che così si delinea è senza sorprese; ma quanto meno prende forma una molteplicità di sensibilità alla morte: l'Italia si concentra sulla passione del Cristo e sui meriti dei santi, mentre l'Europa settentrionale — da Bosch a Bruegel — medita intensamente sui novissimi e sulla risurrezione.

La gloria dei morti.

Fermiamoci per il momento sulla constatazione (forse troppo semplice) che la morte, sotto le forme oppressive che riveste fino al principio del Cinquecento, è indietreggiata. Ma non possiamo astenerci dall'introdurre in questo schema una demarcazione essenziale tra gli atteggiamenti « d'élite », molto più permeabili all'innovazione, e il grosso degli atteggiamenti collettivi, divisi tra una molteplicità di tentazioni.

Non amiamo il termine di « élites », fonte di confusione e di scorciatoie deformanti. Lo conserviamo, ai nostri fini attuali, in grazia della sua comodità, in quanto cioè utile a designare l'insieme dei principi, dei grandi e dei potenti di questo mondo, a partire dai quali si dispiega una nuova pratica della morte, che registra nella maniera più spettacolare le modificazioni della sensibilità collettiva. Queste innovazioni non sono senza radici. Più d'una — lo vedremo — s'inscrive nella continuità di un itinerario che risale alla metà del

Trecento. Ma è in esse che si esprime allora nel modo più netto l'incontro tra talune mutazioni sociali essenziali — il principato, la monarchia assoluta, la volontà di potenza di un'aristocrazia rinnovata e delle oligarchie nascenti — e il supporto ideologico offerto dalla lettura umanistica. Né sono certo prive di sfumature, che rileveremo al momento opportuno; e si potrebbe distinguere un modello italiano da un modello francese o inglese. Ma lo spirito generale è il medesimo.

In prima fila troviamo il Trionfo. L'Italia ha dato l'esempio, il retaggio petrarchesco ha fornito il modello. Il Trionfo della Morte è stato eclissato da quello della Fama; il Trionfo della Fama s'è confuso con il trionfo del principe. Dal trionfo di Federigo di Montefeltro e di Battista Sforza nella scenografia di Piero della Francesca ai trionfi di Lorenzo il Magnifico o di Leone X, passando per Cesare Borgia o Paolo II, s'è insediato un canone espressivo che diviene europeo quando si trova adottato dai sovrani nell'Impero, in Francia o altrove (1522: il trionfo di Massimiliano allestito da Durer). Siamo, parrebbe, agli antipodi della morte; e siamo sicuramente nel cuore del problema. Il trionfo è l'affermazione dell'individuo vivo, sopravvivate, dotato di tutte le sue ricchezze, esaltato in tutto ciò che lo distingue dal mondo ordinario. È insomma una sfida alla morte. È in Francia che il movimento s'è spinto più lontano. Pensiamo al fatto che nelle pompe funebri reali il trionfo investe (e sovverte) lo stesso cerimoniale della morte, che diviene affermazione di gloria postuma e di continuità.

Il processo comincia con la scoperta del « trionfo » funebre all'italiana. Tra le cerimonie più imponenti che aprono il secolo è il corteo funebre (1512) di Gaston de Foix, nipote del re Luigi XII, giovane eroe cavalleresco caduto (ma vincitore) sul campo di battaglia di Ravenna, e ricondotto a Milano da un corteo cavalcata di oltre diecimila cavalieri in lutto, in una profusione di stendardi e d'insegne catturati al nemico. E per rafforzare il carattere « romano » della scena la cavalcata è seguita dalla folta schiera dei prigionieri a piedi, tra i quali figurano alti personaggi: il legato del pontefice, Giovanni de' Medici, futuro papa Leone X, o il Gran Capitano Don Pedro di Navarra... Ma sarebbe un errore vedere nelle cerimonie reali francesi un semplice adattamento del trionfo all'italiana.

Impossibile ingannarsi: troppo sono visibili in esse le tracce della tradizione dei secoli precedenti. In questi cortei sempre più imponenti, come nelle cerimonie che li precedono, le novità più spettacolari concernono il posto fatto all'effigie come rappresentazione del re vivo. Nella prassi che culminerà nei funerali di Francesco I (1545), e durerà per tutto il secolo, la sopravvivenza della persona del re si trova accentuata dall'usanza della quarantena, che consiste nell'esporre per quaranta giorni l'effigie reale sul letto d'onore in una sala sontuosamente addobbata. Ma, più che semplicemente esposta, l'immagine vien fatta vivere. Si pensi che il pasto è servito pubblicamente all'effigie in tutta la solennità del cerimoniale di corte. Pur non essendo un tratto nuovo, il suo ripetersi per parecchi giorni lo rende spettacolare; e cronisti e memorialisti ne sono stati colpiti in maniera speciale in occasione della morte di Francesco I. Ai loro occhi, la reminiscenza antica dei funerali degli imperatori romani appare la novità principale di questo cerimoniale, ma noi sappiamo oggi che la sua origine era francese.

L'altro gesto significativo nell'evoluzione del cerimoniale è la separazione — a partire dal corteo di Francesco I — del carro funebre contenente la spoglia mortale da quello che presenta l'effigie, rivestita di tutte le insegne della sua dignità. E ancor più notevole è forse il fatto che i più alti corpi dello Stato si raggruppino intorno all'effigie. I contemporanei teorizzano il senso simbolico di queste nuove pratiche: il re non muore mai. La spoglia perisce, ma la dignità sopravvive, incorruttibile: « Il re è morto, viva il re ».

Il cerimoniale reale viene imitato, almeno in parte. Ritroviamo l'effigie non soltanto per le regine (Anna di Bretagna, 1514), ma per i nobili di alto rango. Il pasto funebre viene servito all'effigie di taluni personaggi che accampano origini regali: così nel 1608 a Carlo III, duca di Lorena. Ma è forse in Inghilterra che la proliferazione dei nuovi cerimoniali funebri è più impressionante, dal principio del Cinquecento alle esequie della regina Elisabetta nel 1603. L'impressione è così forte forse perché da un paese passato alla Riforma ci si aspetterebbe un più spiccato sforzo di modestia... e forse anche perché la diffusione della pratica — al livello dell'intero gruppo aristocratico — vi è più imponente che non in Francia.

Questo cerimoniale, che dispiega le sue pompe nell'Inghilterra riformata con altrettanto fasto che in Italia, sembra decisamente testimoniare il trionfo, al livello dell'aristocrazia, di un sistema di valori superbamente indifferente alle motivazioni religiose. Concluderemo per una laicizzazione?

Di fronte a una conclusione del genere, che rischia d'esser imprudente, ci tiriamo indietro. Osserviamo però che dopo il basso Medioevo, in cui il tema iconografico dominante delle esequie è rimasto il servizio funebre in chiesa (si vedano i libri d'ore), i funerali cinquecenteschi, quali li evocano le incisioni, scendono in strada, si dispiegano seguendo l'ordine gerarchico del corteo. È la fine del secolo che, perlomeno nell'Europa cattolica, riporterà in chiesa il momento centrale della cerimonia.

Ma, per quanto significativo, il cerimoniale funebre non può costituire l'unico metro di giudizio. Le tombe rinascimentali, che rimangono anch'esse, nell'essenziale, una testimonianza sul mondo dei grandi o dei notabili, introducono a un discorso sulla morte insieme meno immediato e, forse, meno univoco: questi monumenti costruiti per durare vanno più lontano, nel loro messaggio, dello spettacolo di un giorno dei funerali, ch'è ancora concentrato sulle realtà positive della vita passata.

D'altro canto, l'evoluzione delle tombe richiama quella del cerimoniale funebre: entro strutture formali ereditate dall'epoca precedente, compaiono innovazioni significative. Così nei giacenti, che non sono più realmente dei *transis*. Non inganni l'impennata numerica dei *transis* tra il 1520 e il 1530; la rappresentazione della morte è cambiata. A partire dal 1500 le immagini di decomposizione (come quella di Giovanna di Borbone, contessa d'Alvernia) divengono sempre più rare. La Germania rinuncia ai cadaveri con i visceri penzolanti. L'area francese — tanto nelle tombe di Margherita di Borgogna e di Filiberto di Savoia nella chiesa di Brou, quanto nella serie delle sepolture reali di Luigi XII, di Francesco I e di Enrico II nella basilica di Saint-Denis — ha completamente rinnovato lo spirito di questa figurazione. In tutti questi casi, lo sdoppiamento dell'effigie è la regola: l'effigie « nella morte », al piano inferiore, è sormontata dall'effigie « dal vivo ». Inoltre, le rappresentazioni si modificano. Il *transi* perde il suo aspetto

repellente: Margherita e Filiberto sono raffigurati a Brou nella posizione del sonno, placati, nell'attesa della risurrezione. Un'altra tappa è raggiunta con le tombe reali francesi; tombe coniugali, e persino, nel caso di Francesco I, tombe di famiglia. Al piano superiore, le rappresentazioni « dal vivo » raffigurano i sovrani non più distesi, ma inginocchiati in preghiera. La tomba di Francesco I evoca nei suoi bassorilievi le campagne e le vittorie del re. In maniera più interiorizzata, ma con la medesima preoccupazione di testimonianza, altri monumenti attorniano la tomba delle statue delle virtù cardinali (Prudenza, Temperanza, Forza e Giustizia). Gli italiani son stati i primi a praticare questa forma di glorificazione postuma; e in Francia la ricetta fu applicata alle tombe reali (Carlo VIII, Luigi XII), come pure a quelle di Filiberto di Savoia a Brou o di Francesco II di Bretagna a Nantes. Le statue reali francesi inginocchiate faranno scuola, diffondendosi in Francia, e, nel secolo successivo, in Inghilterra. Ma già nel Cinquecento Filippo II, circondato dalla sua famiglia, testimonia all'Escorial il successo del tema. Nel loro scaglionamento nel tempo, le tre coppie reali francesi suggeriscono una rimarchevole evoluzione. Sono, certo, morti con gli occhi chiusi, e Luigi XII e Anna di Bretagna lasciano vedere il loro addome inciso di fresco, e grossolanamente ricucito dall'imbalsamatore; un particolare che in seguito scompare, e che Emile Mâle non apprezzava. Ma questi morti sono belli. Forse un poco rigidi, nel caso della coppia Luigi XII - Anna di Bretagna; ma immagine di forza virile in Francesco I, associata alla grazia diafana di Claudia di Francia; e infine i nudi scultorei di Enrico II e di Caterina de' Medici, dovuti allo scalpello di Germain Pilon. Questi giacenti placati — ma sicuramente non nel senso medievale del termine — attendono forse la risurrezione, già rivestiti del corpo rifulgente che avranno allora? O esprimono invece la permanenza della bellezza e della pienezza carnale... o semplicemente il suo ricordo?

Questa serie di esempi ha delineato il movimento generale di un secolo. Ci si può ora accontentare, a partire da talune immagini, di allargare il discorso e approfondire la problematica. Queste tombe esprimono l'attaccamento ai valori e alle realizzazioni terreni: la gloria, la bellezza. Non ancora realmente la famiglia: le coppie reali francesi, la famiglia di

Francesco I o di Filippo II — affermazioni invero dinastiche più che famigliari — non fanno scuola sulle tombe francesi. Rispetto al secolo precedente, la quota delle coppie scende dal 60 al 40 per cento.

Se non affermano ancora la loro sopravvivenza grazie alla continuità familiare, questi giacenti l'attendono — lo abbiamo visto — dalle loro virtù, dalla loro gloria... e talvolta dalle loro opere. Stanno qui l'orgoglio e l'audacia specifici di alcuni umanisti, che li hanno espressi, in immagini o in parole, sulla loro tomba. Johannes Cuspinianus, un dotto erudito sepolto nel 1527 in S. Stefano a Vienna, aspetta l'immortalità dal suo lavoro storiografico:

Historiae immensa monumenta eterna reliqui
Vivus in his semper Cuspinianus erit...

Due medici italiani di Verona, Girolamo e Marcantonio della Torre, in una tomba-sarcofago all'antica del 1511 hanno raffigurato la morte dell'eroe, nel pieno delle forze, nel suo letto, come un Adone; quindi il viaggio della sua anima ai Campi Elisi; e infine la fama terrena che lo perpetua.

Il gusto della vita.

La speranza della vita eterna e della risurrezione continua a caratterizzare i più, anche se la si trova inserita, in una maniera alquanto sconcertante, in un complesso reticolo di attaccamenti di varia natura. Si pensi alla tomba di Francesco I, con le sue scene di battaglia, e i due giacenti del piano inferiore dominati dall'immagine del Cristo della Risurrezione. Questa meditazione sulla morte si esprime in maniera ancor più velata ed esoterica nei due grandi insiemi funerari realizzati da Michelangiolo: la tomba di Giulio II e la Cappella Medicea. Per ritrovare in termini più diretti o più ingenui la speranza della risurrezione, occorre forse tornare a quei *brasses* inglesi che accolgono personaggi di minor rango, e che raffigurano — conformemente a un tema di cui seguiremo la fortuna nel secolo successivo — dei giacenti, talvolta moglie e marito, avvolti nel loro lenzuolo « all'inglese »: un semplice

telo annodato ai due capi (all'altezza dei piedi e della testa), e aperto sul davanti. Ma perché siano pronti a rispondere alla tromba della risurrezione, si è talvolta lasciata libera da nodi la parte inferiore: ed eccoli completamente nudi, pronti a metter il piede fuori della tomba.

Si tratta, lo abbiamo detto, di individui di minore importanza. Significa ciò forse che l'immortalità grazie alla gloria o alle opere non sarebbe stata, a conti fatti, che il privilegio della ristretta élite dei beati di questo mondo? Volgiamoci alle testimonianze letterarie, riflesso della cultura dell'élite. Ebbene, esse ci consegnano il commentario in versi degli atteggiamenti che abbiamo decifrato sulle tombe. Il gusto macabro del Quattrocento scompare. Laddove la fine del Medioevo aveva praticato il « testamento », il Cinquecento sviluppa l'epitaffio (si pensi ai poeti francesi della Pleiade): un'ottica rovesciata di cui si avverte l'importanza. Il poeta cesella l'immagine in piedi dell'eroe cui assicura l'immortalità. Nei versi di Ronsard, Francesco di Borbone è già nei Campi Elisi:

Icy la mort mit en paix tes reliques
Quand ton esprit fut citoyen des cieux...

Morte liberazione, ma anche morte sonno:

Prie qu'à son corps légère soit la lame
Et qu'en paisible et sommeilleux repos
Puissent dormir ses cendres et ses os...

Dall'Italia alla Francia, all'Inghilterra dove gli epitaffi e le elegie — siano di D. Lindsay, di Turberville o di Copley — ripetono la stessa canzone platonizzante, si codifica una vulgata ad uso dei cortigiani, moneta spicciola delle letture umanistiche. Essa crede nella sopravvivenza mediante la gloria, ma sente con grande forza la fine del tempo, e con Ronsard sa ritornare concreta nell'evocazione delle devastazioni della vecchiaia... Il tema della fanciulla e della morte s'era sviluppato nei libri d'ore di fine Quattrocento e del principio del secolo successivo: ed era allora la Morte armata di dardo che appostava e colpiva da dietro una

giovinetta (talvolta un giovinetto), generalmente vestita. Il tema fa la sua strada, e tra il 1500 e il 1520 trova le sue espressioni più notevoli in alcuni pittori germanici, svizzeri o tedeschi. Parecchi l'associano al motivo degli innamorati che la Morte sorprende mentre passeggiano (Dürer, o Baldung il Vecchio nel 1510), o che meditano su un simbolo macabro (Dürer). Poi, in un crescendo di aggressività, la Morte, *transi* rinsecchito ma vigoroso, sorprende da dietro la fanciulla nuda, e in Baldung Grien l'abbraccia. In una serie di disegni di Niklaus Manuel, la Morte lanzichenecco infila la mano sotto la gonna della fanciulla, la stringe e la masturba... Una tensione che scompare nelle figurazioni successive, più placate: un quadro di Baldung Grien del 1540 esplicita la meditazione dando alle figure femminili che la Morte sorveglia l'aspetto delle diverse età della vita... Il tema sarà recuperato alla fine del secolo da due serie di figurazioni più garbate e meno aggressive. Il motivo della donna tra due età si accontenta di situare una beltà fiorente tra un giovane verso il quale ella si china e un vegliardo (sostituto anodino della morte) che le tende le braccia. Poi il riaffermarsi di una prospettiva religiosa condurrà, per il tramite delle vanità e della meditazione su un cranio, al tema della Maddalena pentita, che il Cinquecento tratta ancora con una forte carica erotica (così in Bartholomaeus Spranger, 1546-1611).

Quest'ultimo tema c'invita — prima di concludere sulla sensibilità alla morte delle élites rinascimentali — a restituire loro una complessità che forse gl'indicatori utilizzati (pompe funebri, tombe, poesia funebre; ma ce n'è poi molti altri?) cancellano pericolosamente, facendo battere l'accento sull'eroicizzazione e la gloria, ed enfatizzando l'innovazione e la rottura. Ma in questi franchi tiratori eroici che hanno deciso di « non desiderare la morte né temerla » (Pibrac), e più ancora presso i grandi, il segreto delle coscienze accoglie un mondo di stratificazioni e di contraddizioni consapevolmente assunte. Dalla sua giovinezza fiamminga e quasi borgognona fino alla maturità, Carlo V s'è inebriato di una ricerca della gloria terrena in cui la follia cavalleresca si sposa alla sensibilità del Rinascimento. Ma conosciamo l'ossessione della morte dei suoi ultimi anni, la preparazione minuziosa, e l'estremo gesto delle sue esequie in vita... sorta di assurda realizzazione del sogno

contemporaneo dei monarchi francesi che si fanno rappresentare dalla loro immagine di cera. Si dirà di Carlo V che esemplifica una sensibilità di transizione? Che cosa pensare allora di Filippo II? Lo vediamo, irrigidito nella sua gloria e nella sua alterezza, pregare con ostentazione sulla sua tomba all'Escorial. Ma nel suo celebre quadro del *Sogno di Filippo II* il Greco ci disvela un incubo uscito dalle visioni infernali del XII o del XIII secolo, in cui le figure degli umani attraversano lo stretto ponte del Giudizio sospeso sul lago di fuoco. L'universo mentale del re è tuttora popolato da visioni immutate dall'epoca medievale.

XIII. DALLE OPZIONI ALLE PRATICHE. CATTOLICI E RIFORMATI: UNO O DUE ATTEGGIAMENTI DAVANTI ALLA MORTE?

S'è lecito chiedersi fino a qual punto il nuovo modello elitista della morte sia penetrato nelle classi superiori, a maggior ragione si dovrà domandarsi quale sia la frontiera inferiore della sua diffusione. Sfogliamo i formulari dei notai provenzali alla voce dei modelli di testamenti: parecchi sono quelli cinquecenteschi, perché proprio allora si elabora e si cristallizza per secoli, secondo forme precise, la maniera di redigere gli atti. Ed ecco che tra le invocazioni devote il tale notaio marsigliese inserisce un « modello di testamento secondo gli antichi »: « A Roma sia notorio che io, Marco Antonio, proconsole romano... Io raccomando la mia anima a Dio creatore, che la conduca nel luogo di godimento per godere della vita seconda... ».

La gran novità del Cinquecento rimane allora, senz'ombra di dubbio, questa scissione della cristianità in due mondi, cattolico e riformato, che impongono due letture della morte tra loro diversissime. Avremo dunque uno solo, oppure due modelli degli atteggiamenti davanti all'ultimo passaggio? Senza anticipare su quel che diremo più oltre, è già possibile supporre l'esistenza di una cornice di gesti comuni che continuino ad evolvere con lo stesso ritmo, in funzione di motivazioni identiche presso gli uni e gli altri: così per i comportamenti, in buona parte inconsci, legati all'evoluzione di lunga durata della società, della famiglia, e di una sensibilità collettiva globale. L'atteggiamento rispetto al corpo, la sepoltura, la maniera stessa di guardare alla continuità familiare nel testamento o nel *livre de raison* sono tutti elementi che, di primo acchito, non hanno motivo di evolvere in maniera troppo differente presso i cattolici e presso i riformati. Esiste poi un altro livello, che impegna più direttamente la

concezione dell'aldilà, in cui il conflitto delle due ideologie religiose si esprime forzatamente in maniera molto più immediata. E bisognerà ancora valutare in quale misura. Di recente è stata sviluppata l'idea di una convergenza sostanziale, al di là delle divergenze, delle due riforme: la cattolica (o Controriforma) e la protestante. Ma rimane vero che, sul terreno della morte e dell'aldilà, i due sistemi presentano incompatibilità tali, ch'è assai arduo farli convergere... In questa cruciale transizione storica, il campo degli atteggiamenti davanti alla morte ci mette così di fronte a un problema fondamentale della storia delle mentalità: quello del giuoco tra i quadri ideologici strutturati e la risposta collettiva degli uomini, in termini di docilità o di rifiuto. Per Philippe Ariès, non esiste una morte cattolica o una morte protestante. Ma non si sottovaluta in tal modo l'impatto di una spaccatura che per secoli foggia in maniera diversa la sensibilità collettiva alla morte?

Scelte contraddittorie.

Cominciamo col cogliere la morte nel cuore della vita, « in buona salute », come dicono i testamenti. Il contrasto tra due livelli di atteggiamenti o di sensibilità è manifesto. Presso i protestanti come presso i cattolici, un sentimento nuovo della continuità oltre la morte si sviluppa nelle famiglie sia nobiliari, sia del ceto della magistratura o del commercio; e si esprime nella pratica del *livre de raison*. Si dirà che questa non è un'invenzione del Cinquecento, giacché i suoi primi esempi significativi sono rinvenibili in Italia, a Firenze o in genere negli ambienti urbani evoluti, a partire dal Duecento; e i diari tenuti da un borghese — parigino o provinciale — non sono ignoti al Quattro-cento francese, inglese o germanico. Ma è nel Cinquecento, e soprattutto nella seconda metà del secolo, che la pratica si diffonde realmente, divenendo un mezzo d'espressione significativo. Assai diversi tra loro, questi *livres de raison* hanno in comune, quanto al problema che c'interessa, la preoccupazione di assicurare una continuità familiare oltre la morte. In tal senso, può dirsi che manifestino una relativa diffusione di quel sentimento che abbiamo visto così

vigorosamente valorizzato nelle dinastie nobiliari a partire dalla fine del Medioevo. Vi si iscrive non già una vittoria sulla morte, ma un più vivo sentimento di un retaggio e di una trasmissione. E indubbiamente anche il rafforzamento in seno a queste élites del ruolo del padre di famiglia, che tiene la penna e passa la fiaccola; ciò che, di nuovo, non va senza un'obliterazione del ruolo della donna. Ma, comunque stiano le cose riguardo a questa disegualianza, dappertutto la famiglia si afferma per tale via oltre la morte.

Essa s'impone più largamente grazie alla diffusione della pratica testamentaria, la quale, a ben considerare, risponde, in piccolo e in maniera meno ambiziosa, alla medesima preoccupazione di trasmettere un messaggio che giustifica il *livre de raison*. Tuttora ci mancano studi sufficientemente numerosi, in una prospettiva moderna, sui testamenti cinquecenteschi. Offriamo tuttavia, forse non senza imprudenza, la nostra impressione: è allora che questo gesto sociale all'approssimarsi della morte diviene sensibilmente più popolare che non fosse stato alla fine del Medioevo. Diventa un atto notarile banale, e in Francia si provvede delle formule che ne governeranno la pratica per un periodo lunghissimo. Nel Contado Venassino possiamo così datare al Cinquecento undici formulari notarili (contro due del Quattrocento, quattro del Seicento e cinque del Settecento). Per quanto fragile, l'indice suggerisce la diffusione della pratica. Rimarrebbe da fame la geografia, come pure una sociologia differenziata, le quali metterebbero indubbiamente in evidenza l'anticipo di certe aree, più precoci (Italia... Fiandre?). In taluni siti, in cui si comincia a studiarlo, l'atto presenta una reale modernità: a Parigi tra il 1580 e il 1600 i testamenti femminili sembrano quasi pareggiare quelli maschili (il 49 contro il 51 per cento) — si ricordino i nove decimi di testamenti maschili nella Londra quattrocentesca! — e un quarto sia degli uomini che delle donne fa testamento « in buona salute » nello studio del notaio, il che attesta un atteggiamento modificato riguardo a un atto ormai accettato.

Ma al di là di quest'evoluzione comune, basilare, esistenziale, e che procede nell'indifferenza rispetto ai discorsi religiosi, i testamenti cinquecenteschi rivelano la nuova spaccatura nata dalla Riforma. È allora, lo si è visto, che le

formule testamentarie si strutturano. Se le seguiamo in due siti « provetta » del Midi francese (studiati da M. Audisio¹) — un grosso borgo provenzale cattolico, Curcuron, e un gruppo di villaggi vicini nella « valle d'Aigues », rifugio tradizionale dei valdesi, che passano allora alla Riforma calvinista — possiamo cogliere dal vivo la maniera in cui, per una parte di questa gente, è mutata l'immagine della morte e dei novissimi. In questo microcosmo, su entrambi i lati della frontiera religiosa ci si raccomanda a Dio piuttosto che al Cristo della Passione; ma mentre gli abitanti di Curcuron, che alla fine del secolo cominceranno a dirsi « veri fedeli cattolici », si rivolgono con rafforzata unanimità (dal 70 al 90 per cento dei testamenti tra il principio e la fine del secolo) ai suffragi della Vergine Maria e all'intercessione dei santi, i loro vicini valdesi, forzatamente vincolati all'ortodossia fino al decennio 1560-70, in seguito si sbarazzano degli invadenti intercessori (tutti dei santi, tre su quattro della Vergine). Mentre a Curcuron si continua a disporre legati, opere e servizi « per la salvezza della propria anima » o « in remissione dei propri peccati », tali formule, non più confacenti, spariscono quasi completamente dai testamenti dei villaggi riformati a partire dalla metà del secolo.

Due immagini della morte e dell'aldilà s'affrontano dunque non soltanto negli scritti dei letterati, dove le abbiamo incontrate, ma sul terreno, nella pratica popolare. Nel mondo cattolico, e a quanto sembra innanzitutto nell'area mediterranea (Spagna, Italia, Francia meridionale), la devozione alle anime del purgatorio guadagna terreno. La letteratura spagnola del secolo d'oro — letteratura d'élite o popolare (ma la letteratura d'élite rispecchia qui le narrazioni popolari) — è piena di povere anime purganti. E, in Provenza e nel Nizzardo, noi abbiamo potuto seguire nelle chiese dei villaggi la diffusione dei primi altari e cappelle del purgatorio, talvolta attraverso la riutilizzazione di una cappella funeraria familiare, ma in altri casi anche attraverso l'erezione, nella seconda metà del secolo, di retabli dai neri, macabri rivestimenti lignei, il cui modello s'imporrà nel secolo successivo.

L'aldilà dei riformati, quale viene allora percepito e predicato, può invece esser descritto a partire dai cantici e dai sermoni, dalle omelie e dagli scritti controversistici, e talvolta,

ancor più direttamente, dalle testimonianze dei *livres de raison*. La denuncia delle indulgenze occupa nella letteratura un posto che rimane notevole (il 16 per cento dei titoli in Renania nel 1609); ma questo stadio polemico è superato. La morte è vista innanzitutto come liberazione dalle miserie terrene, da un breve pellegrinaggio, e come annuncio di un'eternità beata. Il peccato e l'inferno sono talvolta evocati, ma l'insistenza è assai più sulla speranza di un'eternità beata. I sermoni contrappongono spesso la certezza della salvezza all'angoscia religiosa della fine del secolo precedente, quando le anime afflitte spasimavano nel timore, perché la salvezza mediante le opere lasciava il peccatore nell'incertezza. Questa morte, che sembra presupporre un esito favorevole, si vuole dunque sdrammatizzata. L'inferno esiste, e sermoni e prediche parlano del « malvagio nemico ». Ma i testamenti ne accennano appena, e, come dice B. Vogler², «la Riforma oppone al satanismo del Medioevo l'idea di un diavolo sgominato e vinto se si ha la fede... ».

In teoria, questa lettura porta con sé un rinnovamento totale dei gesti e delle pratiche intorno alla morte: al limite, potrebbe dirsi, addirittura la loro scomparsa. Salvato o perduto, il defunto non ha più bisogno di nulla... Ma lo studio in parallelo dell'evoluzione del rituale dei funerali nei due mondi — cattolico e riformato — lascia un'impressione sensibilmente più sfumata.

La convergenza delle pratiche.

Constatiamo un certo numero di tratti comuni che concernono la storia del costume più che quella delle concezioni chiaramente formulate, ma che non perciò sono meno significativi. Nel gruppo figurano le tecniche stesse dell'inumazione. Sicuramente, il Cinquecento vede progredire la pratica della bara nella più gran parte d'Europa. In Renania, sia cattolica che riformata, è presente ovunque, e lo stesso vale per numerosi altri luoghi sui quali non disponiamo di dati altrettanto precisi. Le penisole mediterranee e il Midi francese rimangono fedeli al corteo a viso scoperto: siamo qui di fronte a tradizioni che gli sconvolgimenti religiosi non modificano,

anche se, passando dalla regione di Treviri all'Albigese, i particolari mutano. Più che religiosa, la linea di demarcazione resta sociale, e forse geografica (i paesi del Nord abituati più precocemente alla bara?), giacché i poveri vengono tuttora assai spesso sepolti in un semplice sudario, a contatto con la terra.

Le manifestazioni esteriori — si tratti del dolore rituale o, al contrario, dei riti di riconciliazione bacchica — non trovano grazia né presso i riformati né presso i cattolici. In Spagna, il *funebre carmen* era stato prosritto (in teoria) già nel 1418 da un proclama di Giovanni II; ma il rinnovo degli interdetti sotto Filippo II mostra la persistenza, e forse la forza crescente della pratica. Nel 1569 il vescovo di Cordoba, Cristobal de Rojas, afferma che le dimostrazioni di cordoglio turbano gli uffici, ed esclude le mogli dalle esequie dei loro mariti. Debbono restare soltanto le *Iloranas*, che lo fanno per mestiere. In quale misura questo addomesticamento del lutto ottiene il suo scopo? Le testimonianze successive permettono di dubitare dell'efficacia dell'operazione.

All'altro capo dell'Europa, in Renania, troviamo il medesimo sguardo ostile verso ogni manifestazione diversa dalla veglia e dal pasto funebri. E varcando la frontiera confessionale la situazione non cambia. In Frisia i regolamenti delle chiese protestanti proscrivono i pianti rituali delle donne che durante i funerali si distendevano sopra, o accanto alle tombe. Dal Brandeburgo al Meclemburgo, ci si sforza di limitare gli effettivi della veglia funebre ad un numero di persone compreso tra tre e sei. Non solo, ma deve trattarsi, per quanto possibile, di professionisti (donne dell'ospizio), piuttosto che di vicini o amici.

Occupandoci dei principi e dei grandi, siamo stati colpiti dalla crescente importanza del cerimoniale delle esequie (corteo e celebrazione) in un'epoca in cui il lutto s'organizza in un rituale sociale gerarchizzato. Domandiamoci ora: fino a che punto la dismisura delle esequie dei grandi dà il la alla pratica comune? Dobbiamo vedervi un riflesso o un'anticipazione? La pratica cattolica, quale la cogliamo nelle clausole dei testamenti, sviluppa — su una linea di continuità con l'evoluzione cominciata nel Quattrocento — la pompa del corteo. Il ruolo crescente delle comunità religiose, i penitenti,

che dopo il 1550 si moltiplicano in Francia come nelle penisole mediterranee, e collocano l'accompagnamento al sepolcro tra i loro doveri essenziali: tutto ciò va nel senso di un rafforzamento dell'ostentazione, soprattutto in ambiente urbano. Il corteo ordinario ci viene descritto con minore ricchezza di particolari rispetto a quello dei grandi. La normativa adottata in occasione della peste del 1581 a Courtion, nelle Fiandre, per regolamentare le classi di sepoltura e di uffici in memoria, ne prevede cinque: con grande o medio scampanio, con la piccola campana, con due messe piane, e infine senza cerimonia per i poveri. Le prime quattro categorie raggruppano soltanto il 40 per cento dei defunti: una maggioranza di poveri se ne va dunque all'ultima dimora senza tamburo né tromba.

La religione cattolica non scende in guerra aperta contro la pompa delle esequie, a meno che vi avverta un troppo evidente sentore di cerimonie pagane. È più facile scendere in guerra contro le pratiche folcloriche degli zotici, che non contro il cerimoniale pagano dei grandi. In Spagna umanisti e Inquisizione si trovano così d'accordo nello storcere il naso dinanzi ai cortei in uso nella parte nord-occidentale del paese. Il Cinquecento offre numerose testimonianze (nelle Asturie, in Galizia, a Burgos) delle *obladas* di pane, di vino, di ceri, di agnelli, e dell'ariete (*el carnero*) che rappresenta la morte, anche se il simbolismo è occultato. Qui la tolleranza avrà vita breve. Quanto al mondo riformato, vi si preconizza già allora una rottura molto più profonda. Perché dei funerali, s'è vero che la sorte del defunto è decisa? Ogni ostentazione diviene una concessione ai residui della superstizione cattolica. Sembra però che la pressione stessa della domanda abbia portato a reintrodurre un cerimoniale, sia nel tempio, in tutto o in parte, sia, più spesso, al cimitero, o anche in una cappella quivi allestita. Ma, una volta eliminato l'ufficio dei morti, la finalità della cerimonia muta completamente. Cancellato senza residui il pensiero del morto, il rituale diviene una pedagogia ad uso dei vivi: il pretesto per un'istruzione morale sui novissimi.

Nell'essenziale, il rituale reintrodotta si limita pertanto al corteo, e poi, gradatamente, al sermone funebre. Le ordinanze che lo regolano³ ammettono la necessità di una sepoltura « onorevole » (*ehrbar*) e cristiana. Si fa un obbligo di assistervi

alla comunità e agli scolari; e se ne fissa l'ora, diurna, tra le otto del mattino e le tre del pomeriggio. Il pastore partecipa alla processione che prende in consegna il corpo nella casa del defunto e lo conduce al cimitero, con o senza deviazione per il tempio. Le riluttanze profonde della Riforma traspaiono nelle stesse divergenze in materia di concessioni alle vecchie usanze: i calvinisti sono contrari alle campane, che i luterani tollerano, e l'ostinazione delle comunità impone; rifiutano, sempre a differenza dei luterani, il trasporto del crocifisso e il canto di inni funebri...

Soprattutto, non si vuole reintrodurre neppure l'ombra di un'intercessione per il defunto (e tuttavia, in più di uno Stato luterano si tollererà una breve formula per raccomandare la propria anima a Dio). Analogamente, si teme che l'elogio funebre possa alimentare glorie vane, benché soprattutto su questo piano si faranno, in favore dei notabili, le concessioni più ampie. Dopo il 1580, nella Germania riformata il sermone funebre si diffonde fino a sostituire l'antica messa con un nuovo cerimoniale. La Riforma patisce qui uno scacco, e un altro ne registrerà il suo sogno di sopprimere nel corteo le distinzioni sociali. Le classi di funerali, che perpetuano le vanità terrene, ricompaiono.

Il conflitto riaffiora a proposito del problema della sepoltura. Le due riforme — la protestante e la cattolica — s'incontrano nello sguardo diffidente che gettano sul cimitero (s'intenda il cimitero della religione popolare, soggiorno dei morti e luogo di pratiche eterodosse). Il cimitero dei cattolici non subisce allora modificazioni decisive, ma accentua le evoluzioni in corso: dalla Bretagna all'Europa centrale cattolica, gli ossari continuano a svilupparsi senza venir contestati. Contro la Riforma, si arriverà talvolta persino a sostenere che queste ossa, « qui in aeterna beatitudine existunt », possono a buon diritto esser considerate delle reliquie (statuti del decanato di Eifel, 1553). E soprattutto si affermano le croci individuali, in legno, in pietra, e talvolta anche in metallo (così in Renania), tanto più che diventano in qualche caso un segno di riconoscimento e d'individuazione rispetto ai riformati, come ad esempio nei cimiteri slovacchi o in Ungheria.

Nelle regioni passate alla Riforma, il senso del cimitero è

mutato. Certo, gli è stata conservata la sua vocazione di luogo sacro, sanzionata, per fare un esempio, dal mantenimento degli interdetti per i suicidi o i peccatori pubblici. Ma ci si sforza di far sparire tutto ciò che potrebbe rafforzarne il ruolo magico. Per le autorità, esso è « luogo di riposo e di sonno », o, come pure si scrive, « il campo di Dio in cui i nostri amici hanno il loro letto di riposo ». Ma i riformati tedeschi vogliono spezzare l'associazione tradizionale tra la chiesa e il cimitero trasferendo quest'ultimo fuori delle mura (in ciò anticipano la Controriforma). Lo stesso Lutero era favorevole all'idea.

In ogni modo, il problema del cimitero non può venir separato da quello, più generale, della scelta del sepolcro, che registra in questo periodo una svolta significativa. Nel mondo cattolico, è a nostro avviso allora — e soltanto allora — che la sepoltura nelle chiese, rimasta una rarità sino alla fine del Medioevo, conosce progressi decisivi, soprattutto nella seconda metà del secolo. I concili nazionali francesi di Bordeaux e di Rouen (1582) denunciano il sovrappopolamento e l'invasione del suolo delle chiese come una nuova calamità. In Spagna il concilio di Toledo (1566) esprime un timore analogo. Gli è che l'atteggiamento delle Chiese non ha più la fermezza dei secoli precedenti. In passato era stato rigorosamente preservato il privilegio dei chierici, dei nobili e dei notabili, sia pure con le (circoscritte) eccezioni della fine del Medioevo. Poi la moltiplicazione dei luoghi di culto, e segnatamente i nuovi conventi degli ordini mendicanti, hanno, se così può dirsi, modificato le condizioni del mercato, lasciando un margine di scelta a chi ne ha i mezzi (basta pagare alla parrocchia una somma a titolo di risarcimento, per poter essere sepolti in un convento). A tale nuova situazione corrisponde la domanda di un pubblico più vasto e più popolare, che nelle città si allarga ai gruppi dei bottegai e degli artigiani. L'inumazione nella chiesa diventa una preziosa garanzia supplementare, una forma di solidarietà postuma, come, in vita, lo è l'appartenenza a una confraternita.

Può sembrare che noi scorgiamo qui un discrimine decisivo, che contrappone in maniera netta l'atteggiamento religioso cattolico (che concentra tutto nella chiesa) al comportamento riformato. Malgrado le apparenze, le cose non stanno affatto così. Certo, la Riforma ha voluto sopprimere le diseguaglianze

davanti alla morte; ma già nel 1530 il regolamento funerario sassone reintroduceva tre classi di esequie. Certo, ha voluto abolire il privilegio dei potenti di questo mondo di esser sepolti nelle chiese. Ma in Germania già nella seconda metà del secolo le Chiese riformate hanno dovuto cedere, e autorizzare tombe nei luoghi di culto per i nobili, i magistrati e il clero. Quanto alle chiese inglesi, anche dopo la liquidazione dei *chantries* accolgono imperturbabili giacenti e tombe. Altrove, più che di una continuità si tratta dell'esordio di un'invasione: così in Svezia e nei paesi luterani del Nord. E se ne comprendono le ragioni sociali. L'allentamento, e poi la scomparsa del controllo autoritario delle Chiese lascia i santuari aperti alle tombe nobiliari, che vi dispiegano i loro elmi, le loro divise e i loro stemmi. La grande tomba a baldacchino i cui prototipi saranno forniti dalla famiglia Vasa e dai suoi alleati comincia a insediarsi, senza incontrar resistenza, alla fine del Cinquecento. Qui la Riforma capitola, per un certo periodo, dinanzi al dispiegamento dell'ostentazione sociale.

Un modello, due modelli di comportamento davanti alla morte? Dappprincipio, le linee di demarcazione tra le pratiche riformate e le pratiche cattoliche sembrano insormontabili. Poi, tirate le somme, ci si accorge che nel momento in cui la Riforma si stabilizza, e adatta le sue esigenze alla risposta ottenuta, si delinea una convergenza di fatto. Resta tuttavia perlomeno un livello a cui ogni convergenza sembra decisamente impossibile: ed è quello delle pratiche del dopo-morte. Su questo punto, l'eliminazione del purgatorio e della salvezza mediante le opere non lascia alcuna possibilità di transazione, neppure inconscia...

Se ci rifacciamo ai nostri testamenti provenzali cinquecenteschi, vi vediamo perpetuarsi quasi unanimemente le pratiche tradizionali: messe cantate (il *cantat* o *cantar*), novene, anniversari. Qui le trentine gregoriane sembrano per un certo tempo retrocedere; ma le fondazioni di messe perpetue progrediscono, e toccano una « clientela », se così può dirsi, di condizione sensibilmente più modesta. Confraternite e luminarie, agenti e garanti di queste solidarietà postume, ricevono legati in gran numero. Cappuccini, recolletti e predicatori, i fantaccini della Controriforma, rimangono gli intermediari dell'aldilà. Non facciamo però dire a questo flash

più di quanto può ragionevolmente significare. Nell'essenziale, la curva delle devozioni alla morte nell'Europa cattolica cinquecentesca rimane da costruire; e soltanto essa ci dirà se c'è stato un progresso continuo, sullo slancio del Quattrocento, o se non vi sia stata, almeno momentaneamente, qualche incrinatura.

Su questo punto cruciale, la pratica riformata è senza compiacenze: luterane o calviniste, le Chiese tedesche proscrivono messe e vigilie, e hanno soppresso il giorno dei morti. Nel 1540 soltanto il Brandeburgo ha mantenuto nei suoi statuti un ufficio annuale nel *Dies animarum*. Resta però il quesito: che cosa si è fatto dei morti? Non già dei corpi, o dei giacenti, ma degli altri, di quei *ghosts* con i quali era stato intessuto un così fitto intreccio di legami.

Sarebbe troppo facile, e insufficiente, dire che l'investimento sull'aldilà s'è trasferito in opere di carità in pro dei vivi. È vero che, scorrendo i testamenti riformati francesi, si ha la netta impressione di una crescita delle distribuzioni e delle opere di carità in favore dei poveri della comunità, e insomma di un'assai maggiore generosità rispetto ai loro vicini cattolici... Ma per la più gran parte del secolo si tratta di una Chiesa minoritaria, tollerata (malvolentieri) più che riconosciuta, e il riflesso di solidarietà vi giuoca pertanto in pieno. Nel Palatinato studiato da B. Vogler s'incontra un bilancio nettamente più mediocre. Certo, le opere di carità sono di rigore presso i principi, i nobili e i funzionari, e se ne trovano anche nei testamenti degli artigiani. Ma il bilancio è incerto e contrastato, con i villaggi indubbiamente più generosi, fatte le debite proporzioni, delle città. È chiaro che i poveri non hanno soppiantato i morti (in effetti, è un rischio che non hanno mai corso). Ma i morti, quanto a loro, si sono rassegnati con buona grazia alla nuova sorte riservatagli?

La Riforma ritrova qui — ma avendo considerevolmente aggravato i dati del problema — una delle preoccupazioni pastorali essenziali della Controriforma. Con un vigore accresciuto dopo il concilio di Trento, il cattolicesimo lotta — lo abbiamo visto — contro le devozioni tradizionali intorno alla morte. Ma esso ha quanto meno offerto, se così può dirsi, la soluzione di ricambio del purgatorio, nel quale ha rinchiuso e civilizzato i « doppi » delle concezioni precristiane. La

Riforma ha rifiutato questa via facile: nel Palatinato le guaritrici che credono ancora nel culto dei santi, e conoscono le litanie che scacciano il male, finiscono col confondersi nel calderone dei maghi, degli asociali che se ne stanno sulle montagne, dei mentecatti che piantano le croci lungo le strade per tener lontana la peste, o suonano la campana contro il temporale.

Ci si può domandare — è quel che fa in particolare N. Zemon Davis — in qual modo nei paesi riformati la coscienza collettiva abbia vissuto questo sradicamento dei morti, questa rottura del sistema complesso e codificato sviluppatosi negli ultimi due secoli per regolare gli scambi e le prestazioni reciproche tra i morti e i vivi. Problema di ardua soluzione: a partire da quali fonti bisognerebbe infatti studiarlo? A un primo livello, è certo agevole rispondere che di fatto, per gli inglesi dell'epoca elisabettiana, i *ghosts* non sono minimamente scomparsi. Il teatro elisabettiano, che rimane un linguaggio comune alle élites e al pubblico popolare, gli riserva un posto eminente, e sicuramente non solo a imitazione di Seneca o come comodo mezzo espositivo, secondo l'ipotesi di alcuni critici. Del purgatorio si parla nella shakespeariana *Misura per misura*, e il padre di Amleto viene direttamente da questo luogo, ov'è prigioniero

Tille the foul crimes done in my days of nature
Are burnt and purged away...⁴

Ma, anche senza citare Shakespeare, cominciamo a conoscere, dal mondo anglosassone alle Cevenne nel Midi francese, il processo di folclorizzazione mediante il quale nell'ambiente riformato i residui dei sistemi rifiutati hanno alimentato le credenze popolari. Keith Thomas⁵ ci ricorda la vitalità dei fantasmi in un mondo anglosassone in cui parrebbero non aver nulla da fare... È solo un primo elemento di risposta, e N. Zemon Davis ci invita a domandarci se la stessa immagine delle rappresentazioni della famiglia non sia stata modificata, mutata di segno, dal sentimento di una rottura, in occasione della morte, che nessun lavoro del lutto poteva — seguendo le vie tradizionalmente battute — riscattare o cicatrizzare.

Note

1 Ricerca in corso. Qualche risultato è stato presentato in *Deux siècles de protestantisme*, Marseille 1976.

2 B. Vogler, *La vie religieuse en pays rhénan...*, 178.

3 B. Vogler, *Leichenpredigten...*, 179 bis.

4 [« ... finché non saranno purgati e bruciati i delitti compiuti nei miei giorni terrestri» (*Amleto*, trad. di E. Montale, Milano 1949)].

5 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 230 bis.

Parte quarta

**IL GRANDE CERIMONIALE DELLA MORTE NELL'ETÀ
BAROCCA (1580-1730)**

XIV. IL BRIVIDO DEL BAROCCO

Alla fine del Rinascimento, un nuovo brivido percorre la sensibilità occidentale. Si è tanto abusato dell'etichetta, che identificarlo col barocco può sembrare troppo facile. Diciamo quanto meno ch'è un comodo espediente, salvo offrire in sede di conclusioni una riformulazione affinata di quest'episodio, la cui fisionomia prende forma tra il 1570-80 e la metà del Seicento. Cronologia fluida, senza dubbio: elettroscopio ultrasensibile al livello delle élites, la sensibilità alla morte, focalizzata sugli avvenimenti — guerre di religione, massacri — anticipa talvolta sulle grandi ondate che faranno dell'età classica il « tragico Seicento ».

Non ci si stupirà quindi se cominciamo assai presto, situandoci nel cuore stesso della festa di corte rinascimentale degli ultimi Valois. Nel 1566 Antoine Caron, uno degli artisti più originali della scuola di Fontainebleau, dipinge i « massacri del triumvirato ». Nel paesaggio a un tempo nitido, irreale e sereno della Roma antica quale allora ci se l'immagina, Caron distribuisce gli episodi di un eccidio spaventevole: soldatesca scatenata, file di teste tagliate... Ora, quattro anni prima, Caron ha dipinto i *Funérailles de l'amour*, corteo funebre di putti, nudi sotto la cappa nera... Sarà artificioso scorgere in quest'arco di tempo una svolta simbolica? L'amore è morto. Il 1562 è in Francia l'anno del massacro a Vassy dei riformati che celebrano il loro culto in un granaio; il 1572 è l'anno della notte di S. Bartolomeo. Tra le due date si scatenano le guerre di religione, che copriranno gli ultimi decenni del secolo.

Nel medesimo anno 1566, un altro « massacro » pittorico ci aggredisce, in una vena tutta diversa. È *La strage degli innocenti* di Bruegel, che racconta, sullo sfondo candido di un villaggio fiammingo innevato, l'arrivo dei soldati — il gruppo disumano dei cavalieri bardati di ferro, fulcro della scena — e il massacro cui si abbandona tutt'intorno la truppa a piedi, tra

lo sbigottimento e l'orrore della gente del villaggio. Sappiamo che questo quadro — indubbiamente, per la sua potenza emotiva, uno dei più belli di Bruegel — appartiene a una serie: il 1558 vede il *Giudizio universale* (ovvero l'Apocalisse in termini, se si vuole, tradizionali); il 1560 il *Trionfo della Morte*, un ritorno del tema medievale, in cui però la morte si fa moltitudine per sommergere con esplicita violenza il mondo dei vivi; e infine il 1561 *Margherita l'Irata*, allegoria della guerra selvaggia e stupida... Con una profusione che non esclude la sobrietà, Bruegel annuncia le insostenibili incisioni con cui Michel Aitsinger evoca nel suo *De leone belgico* le esecuzioni in massa di Haarlem nel 1573, o le torture sadiche inflitte nel 1576 agli uomini e alle donne di Anversa dai soldati spagnoli del duca d'Alba.

Intendiamoci: se è comodo, e magari indispensabile, muovere dalla testimonianza diretta o dal riflesso appena deformato delle sciagure del tempo per comprendere in qual modo una nuova sensibilità alla morte prende forma, non è possibile limitarsi a questo livello, troppo angusto. Su questi stimoli iniziali lavora poi l'immaginario collettivo delle élites, alle quali per ora restringiamo la nostra analisi. In questi luoghi dell'immaginario la nuova invasione della morte s'inscriverà, in maniera ancor più insidiosa, per vie traverse. Ne troveremo l'espressione sia nella poesia lirica, così sacra come profana, sia nella letteratura consolatoria, che allora si gonfia, sia nella produzione teatrale « moderna », che nasce anch'essa in questo periodo, offrendo condizioni nuove (rispetto agli antichi Misteri) all'elaborazione delle produzioni fantasmatiche sulla morte. Tutto ora è permesso, e l'happening teatrale dei drammi elisabettiani srotola il suo nastro di uccisioni e di sangue. L'iconografia apporta un contributo di prima grandezza alla ricostruzione di questa sensibilità. Già Emile Mâle ci aveva mostrato come, a partire dai suoi centri d'irradiazione romani, l'arte della Controriforma si concentri sull'immagine del martirio, e anzi, più precisamente, della morte. In seguito si è insistito sull'importanza di Caravaggio e del caravaggismo europeo, riflesso di un mondo di violenza e di movimento. Ma è stata anche scoperta la meditazione più interiorizzata dei pittori di nature morte, che hanno posto il teschio al centro delle loro *Vanità*, invitando ad una riflessione

rinnovata sull'ultimo passaggio. In questa costellazione, anche la musica ha il suo posto. Il Seicento si apre con uno dei più bei canti sulla morte dell'essere amato e sull'ascensione dell'anima liberata: l'*Orfeo* di Monteverdi (1607). E quella ch'è ancora lecito chiamare l'età barocca si chiude nel 1687 sul disperato lamento di Didone nell'oratorio di Purcell. Un'intera élite passa come folleggiando dalla ricerca del piacere alla contemplazione impietrita della morte. Prima di domandarci per quale ragione ciò accada, cerchiamo di vedere che cosa essa ricava da quest'incontro.

La morte in faccia.

La morte in faccia, senza ambagi né scappatoie; più ancora, guardata con compiacimento, o crudamente disvelata. Una svolta s'inscrive nella storia della morte quando tra il 1605 e il 1606 Caravaggio presenta quella *Morte della Vergine* che all'epoca fece scandalo: una donna del popolo, estenuata, le gambe gonfie, un poco grassa nel suo grezzo vestito rosso, le braccia abbandonate in una posizione di riposo, il riposo dello sfinimento che conclude le ultime battaglie. Questa morte così umana è assai lontana dalla Vergine addormentata di cui la tradizione bizantina aveva lasciato il modello... Per la prima volta, s'impone con forza la morte pura e semplice, nel suo realismo senza fioriture ma anche senza eccessi (giacché questa visione non ha nulla di macabro).

Sulla stessa via, altri vanno più lontano: d'Aubigné in *Les Tragiques* penetra nella capanna del contadino che la soldataglia ha ferito a morte:

... J'oy d'un gosier mourant, d'une voix demy-vive
Le cri me sert de guide, et fait voir à l'instant
D'un homme demy mort le chef se débattant
Qui sur le seuil d'un huis dissipait sa cervelle...

Il moribondo implora il colpo di grazia, e con l'ultimo rantolo evoca la morte della moglie, caduta sotto una gragnuola di colpi, e dei figli, bruciati vivi. Ma questa visione realistica non è per nulla il prodotto di uno sguardo freddo, o

distaccato; e molti non resistono alla tentazione vertiginosa di una torbida contemplazione, accogliendo l'invito di Chassignet, uno dei primi poeti ad effettuare, alla fine del Cinquecento, questa riscoperta:

Mortel, pause quel est dessous la couverture
D'un charnier mortuaire un cors mangé de vers,
Descharné, desnervé, où les os des-couvers
Depoulez, desnouez, délaissent leur jointure...

Questa sensibilità è dunque destinata a ritrovare i vecchi fantasmi del Medioevo al tramonto, la putrefazione del *transit* Sì e no... Più d'uno, è vero, apre sotto i nostri occhi la tomba per mostrarci le insostenibili immagini della decomposizione. Chassignet non è affatto isolato nella coorte dei poeti barocchi; e si potrebbe trovargli più di un emulo, per esempio in Germania, dove Gryphius fa raccontare minuziosamente da un dotto defunto le miserie postume patite dalle sue membra. Dal canto loro, gli autori spirituali francesi descrivono con uno stravolto compiacimento l'immagine suppliziata del Cristo in croce. Così Auvray:

Un homme massacré pendait sur cette croix
Si crasseux, si sanglant, si meurtri, si difforme
Qu'à peine y pouvait-on discerner quelque forme...
Toute sa face estoit de crachats enlaidie
Sa chair en mille endroits estoit toute flétrie
Sa croix de toute part pissait des flots de sang...

Ma la storia non si ripete, e se mettiamo a confronto il macabro dell'età barocca e quello della fine del Medioevo, possiamo misurare quel ch'è scomparso senza ritorno. Certo, in questo primo Seicento le tombe riscoprono l'immagine della morte. Ma non sotto la forma del giacente scarnificato e corrotto. Nella serie delle sue tombe, Bernini farà posto con crescente insistenza alla morte (conquistatrice sì, ma alla fine schiacciata); e tuttavia, l'immagine berniniana non rinvia più né ai morti scarnificati aggressivi o beffardi della Danza macabra, né alla Morte-Furia dei Trionfi della Morte medievali (neppure nella versione temperata dal petrarchismo).

Non si deve peraltro pensare a queste ultime immagini del *transi* come a una peculiarità esclusiva dell'Europa settentrionale, e in specie dell'Inghilterra, dove si conserveranno più a lungo.

Nell'Europa meridionale della Controriforma la gonfiezza barocca ha potuto accompagnarsi ad un palese compiacimento nel trattamento del tema. A proposito del tema della vanità delle cose di questo mondo, all'ospedale della Carità di Siviglia Valdés Leal apre davanti a noi la bara di un prelado abbigliato con le sue vesti e i suoi paramenti sacerdotali, senza risparmiarci l'orribile sorriso di un cadavere già a metà decomposto. In Italia si creano allora gli stupefacenti cimiteri dei cappuccini di Palermo e di Roma, in cui teschi e ossa forniscono gli elementi di uno scenario enormemente sovraccarico, mentre sotto il saio gli scheletri conservano ingannevolmente l'apparenza della vita. Né questi macabri scenari sono un'esclusiva specialità mediterranea. Non soltanto in Spagna, in Italia o nella Francia meridionale si comincia a esibire, talvolta in forma di mummia con maschera di cera, talaltra come scheletro abbigliato e decorato, le reliquie dei santi: basta percorrere una frontiera della riconquista cattolica — per esempio i cantoni della Svizzera meridionale — per scoprire uno spettacolo impressionante come quello del Saint-Félix di Tifers, presso Friburgo, scheletro avvolto in un mantello rosso, sovraccarico di orpelli e dorature.

Parallelamente, la morte dell'arte funeraria — figura unica o scomposta e moltiplicata nelle immagini dello scenario funebre — ha assunto, potremmo dire, in maniera definitiva l'aspetto dello scheletro, completamente scarnificato e in certo modo « sterilizzato », metaforico, molto meno esplicitamente aggressivo che in passato. Indubbiamente, lo scheletro gode di buona salute: adorna i catafalchi delle grandi pompe funebri in Francia come in Italia; si scompone in ghirlande di teschi e tibie incrociate, per esempio sugli altari delle anime del purgatorio che si moltiplicano nell'Europa cattolica, soprattutto meridionale. Ma, al livello della simbolica codificata delle élites, quest'iconografia della morte subisce la concorrenza dell'immagine del vegliardo Tempo, ereditata dal periodo umanistico nella sua versione definitiva di robusto vecchio alato e armato di falce. Nell'incisione come nella

pittura, dai manieristi ai pittori classici, il vegliardo Tempo propone un'immagine della morte tutto sommato sdrammatizzata.

Non fraintendiamo: circoscrivendo in tal modo « la » morte, gli uomini di quest'epoca riscoprono in maniera tanto più esacerbata lo scandalo della morte, se così può dirsi, vissuta. Vogliamo dire con ciò che l'istante della morte, ovvero l'ultimo passaggio, viene più che mai ipervalorizzato, e fatto oggetto di un'angoscia ipnotizzata. Un'appropriata immagine-simbolo di questa contemplazione ammaliata dell'istante della morte potrebbe esser la *Medusa* di Caravaggio: testa spiccata che zampilla sangue vivo, vivi i serpenti che la ricoprono, smorfia contratta d'orrore, occhi fuor delle orbite. Orripilante e orripilata, la *Medusa* è solo un esempio di quello che appare come un tratto essenziale della sensibilità caravaggesca. Il pittore ritrova il medesimo tema nei suoi *David* vittoriosi che esibiscono la testa di Golia nell'espressione raggelata della morte, o nell'immagine di Salomé che porta la testa del Battista dopo la decollazione.

La scena finale.

Caravaggio non esaurisce certo il barocco (non è neppur detto che ne sia un rappresentante tipico); e in ogni caso, per noi che ricerchiamo i tratti di una sensibilità, etichette del genere hanno alla fin fine scarsa importanza. Ora comprendiamo meglio quel fenomeno molto più generale su cui aveva insistito Emile Mâle nel suo *Art religieux de la Contre-Réforme* : la riscoperta del martirio da parte della pittura religiosa, e lo sfruttamento talora compiaciuto del tema. A Roma come in Francia come in Fiandra, ad Aversa, il teatro dei santi supplizi trova i suoi echi pittorici. In questa riscoperta si fondono elementi differenti: i nuovi martiri contemporanei, certo, che appartengano alle Indie oppure al Giappone; ma anche i martiri « tradizionali », quelli di una *Legenda aurea* che rimane accettata, con scarso spirito critico, fino ai bollandisti; e quelli, insieme molto antichi e molto nuovi, portati alla luce dalla scoperta delle catacombe romane... Il padre Severano pubblica la sua *Roma sotterranea* nel 1634.

In tutta l'Europa cattolica della Controriforma, il martirio è all'ordine del giorno, da Roma a Napoli alla Spagna, dove il Greco dipinge i preparativi del supplizio di S. Maurizio e dei suoi compagni, mentre Ribera squarta e scortica con impavido realismo.. Ispirati più o meno direttamente da Caravaggio, i francesi — da Valentin a Simon Vouet — sono sintonizzati sull'ora romana, come Callot, che nel 1636 produce una serie d'incisioni di supplizi celebri.

La prova della pregnanza del tema è data dal fatto ch'esso deborda dal quadro religioso della pedagogia dell'esempio. Alla sua maniera, l'Antichità fornisce la propria galleria di morti interessanti; Lucrezia, Didone, Cleopatra o Seneca sono prescelti come illustrazioni della morte in azione. Al di là delle motivazioni facilmente individuabili al livello del pensiero chiaro — la pedagogia per immagini della Controriforma — siamo dunque di fronte a un tratto di sensibilità più generale, più profondo e radicato. Che cosa cercano gli uomini di quegli anni in questo spettacolo? O, perlomeno, che cosa vi fissano?

Innanzitutto, com'è stato detto, la morte in azione o « in movimento » (J. Rousset). L'istantanea della morte, cui Caravaggio ci ha introdotto, mostra il momento del passaggio. Il tema della morte in azione trova così una reale parentela con uno dei motivi essenziali della sensibilità barocca: quello dell'estasi. Nel celebre gruppo berniniano dell'*Estasi di S. Teresa*, è proprio una certa immagine della morte che s'inscrive nella fisionomia della santa, insieme dolorosa e rapita, tesa e pacificata.

La morte in azione si dispiega ancor più agevolmente attraverso l'espressione letteraria. Un poeta barocco, Gody, ci svela forse il segreto di questa curiosità appassionata che induce a scrutare la morte altrui, quando si abbandona a un mimodramma anticipatore della sua propria morte, in cui, sdoppiato, assiste alla propria agonia e a quel che la segue? Malgrado le apparenze, agli occhi dei contemporanei Gody non esprime affatto un morboso compiacimento individuale; egli s'impegna piuttosto in uno di quegli esercizi spirituali di cui misureremo più tardi l'importanza e le finalità.

Questo voyeurismo necrofilo, che in più d'un caso esprime pulsioni sadiche tanto più intense in quanto rimangono inconscie, alimenta tutta una corrente della drammaturgia

dell'epoca. In Francia, si è potuto seguire lo spettacolare gonfiarsi di questa vena alla fine del Cinquecento. Agonie in serie, morti convulse, « viventi »: il teatro francese dell'epoca barocca abbonda di scene siffatte, dall'*Orbec-Oronte* di Du Monin (1585), in cui un despota presenta alla figlia le teste tagliate del marito e dei figli, al *Thyeste* di Monléon, che dalla leggenda degli Atridi ricava effetti visivi impudichi, facendo comparire in scena gli avanzi dei corpi dei figli serviti a tavola al padre ignaro. Nell'Impero, Gryphius nel suo dramma *Katharina von Georgien* mette in bocca ai principi assassinati da un despota sadico un lamento evocatore delle loro miserie:

Mazza, picca, piombo, ascia e palo,
Succhiello, sega, fiamma e guancie tagliate,
Polmoni aperti, cuori messi a nudo,
Lungo immobile agitarsi in noi del dolore
Quando ci strappavano la lingua e i visceri...

Ma è nel dramma elisabettiano che, in forza della sua stessa profusione, è possibile seguire nel modo più preciso la scalata di questa dilagante presenza della morte. Lo spirito del Rinascimento — si è detto — è invecchiato con Elisabetta. Il celebre monologo di Amleto rivela l'usura della brama di vivere, ovvero quella medesima svolta contemplativa che si esprime anche in *Misura per misura*. « Ah! ma morire, per andarsene chissà dove... ». E tuttavia, se fa alla morte un posto essenziale tra le molle dell'azione, il dramma shakespeariano non è ancora totalmente dominato da questa ossessione. La svolta avviene con gli ultimi rappresentanti della drammaturgia elisabettiana: Tourneur, Chapman, Webster e Ford. Dalla *Revenger's Tragedy* (1607) a *The Atheist's Tragedy*, Tourneur svolge una meditazione disperata sulla fuga dei piaceri e del tempo. L'eroe dell'*Atheist's Tragedy* sogna il veleno insapore e irriconoscibile che, versato nella sua bevanda, gli permetterebbe di entrare inconsapevolmente nella morte. Nelle sue *pièces* ispirate alla storia immediatamente contemporanea, Chapman concede ai suoi eroi la morte attiva congeniale a una vita totalmente immersa nell'azione, nell'esplicita convinzione che la morte è la fine assoluta dell'avventura umana. Ma è in Ford, e più ancora forse in Webster, che il ciclo elisabettiano

della morte trova il suo compimento. Qui la morte è ormai accolta senza battaglia, e anzi per le eroine di Webster (*The Duchess of Melfi*) diventa la fine misericordiosa di un'ininterrotta successione di tribolazioni, entro un universo sadico, incomprensibile e assurdo. Tutto è pronto, in questo decennio 1620-1630 in cui il ciclo si compie, perché il ritorno alla morte cristiana che sarà predicato da John Donne appaia come l'estremo rifugio, l'ultima metamorfosi di una delle avventure mancate del libero pensiero.

La fragilità delle cose.

Portando la morte sulla scena, e chiamandoci direttamente in causa, il teatro elisabettiano introduce — in maniera più immediata di qualsiasi altro — a quell'angoscia della morte ch'è alle origini della sensibilità barocca. Un'avventura del genere non è senza vertigini, in quanto conduce a una duplice *surenchère*. Quantitativamente, questa scalata porta dalla morte al massacro. Qualitativamente, si compiace dell'invenzione crudele o morbosa. Avviene qui in maniera perfettamente naturale la transizione dall'ebbrezza che accumula all'ebbrezza che descrive minuziosamente, o sottilizza sugli spettacoli della morte. Siccome associa il movimento e la morte, la tortura occupa in questa tematica un posto eccezionale.

Ipnottizzato, questo periodo scopre per la prima volta la tentazione del suicidio come mezzo per assumere e controllare l'ultimo passaggio. Certo, ritroviamo qui un'eredità umanistica; e Montaigne non aveva affatto eluso il problema, né lo aveva eluso Montluc, il quale aveva concluso, sobrio e pacato, che « i romani potevano farlo, i cristiani no ». Accettato, e persino ammirato presso gli antichi, rifiutato dalla religione, il suicidio s'insinua come un'idea ammissibile, espressa dal personaggio della Disperazione nell'invito che rivolge al Red Cross Knight nel poema di Spenser:

Perché non dovrei aiutare gli uomini sulla via della morte?
La morte è la fine delle sofferenze: fate presto a morire,
[caro ragazzo...

In quest'allegoria si percepisce ancora il retaggio medievale. Ma è in termini rinnovati che il suicidio s'inscrive come uno degli elementi quasi naturali della nuova drammaturgia: mezzo per sopravvivere a una gloria declinante in Catone, altrove appropriata espiazione di atroci peccati, e persino strumento indiretto per realizzare una vendetta, lasciando agli altri i rimorsi; infine, compimento dell'amore, ritrovamento e fusione ultima di coloro che si amano. E stupisce meno che, sull'esempio di Thomas More, che nella sua *Utopia* tollera il suicidio, il poeta e spirituale John Donne abbia redatto nel 1608, sotto il titolo di *Biothanatos*, un manoscritto che giustifica il suicidio sul piano sì della natura e della ragione, ma anche della legge di Dio.

È agevole comprendere, in questa spirale ascendente, che spettri e spiriti siano divenuti parte integrante dell'immaginario collettivo. Per giustificare il fenomeno, francesi, italiani, spagnoli e inglesi, poeti e drammaturghi si rifanno a Seneca. Ma, in una continuità che va dall'*Amleto* — e più largamente da tutto il dramma shakespeariano — alla statua del Commendatore nel *Dom Juan* di Molière, passando per il *Burlador de Sevilla* di Tirso de Molina, è in effetti il morto-doppio, vendicatore e ri vendicativo, che ossessiona l'immaginazione delle élites. Questo personaggio fondamentale dell'antica religione popolare inizia nell'espressione letteraria una carriera che durerà sino ai giorni nostri (non perciò, beninteso, ha minimamente abbandonato il familiare paesaggio degli umili).

Queste situazioni sollecitano una cornice, e poeti e artisti la compongono *ad abundantiam*. Sono poeti della notte: quella della morte di Duncan in *Macbeth*, o quella in cui vola la fosca Eritto nella *Sofonisba* di Marston. E scoprono la « solitudine ». Non senza un grano d'umorismo, Saint-Amant intitola alla solitudine uno dei suoi componimenti, e lo popola, facendo mostra di un gusto molto sicuro, di castelli in rovina, dell'orrido scheletro di un « povero amante che s'impiccò »; e intanto gridano l'ossifraga e il gufo. Il cimitero è già luogo elettivo: in *The Atheist's Tragedy*, il IV Atto si apre su una scena cimiteriale, mentre risuonano i dodici rintocchi della mezzanotte. È qui, al riparo di uno *charnier*, che i due eroi trovano rifugio, e si coricano prendendo ciascuno un teschio

per guanciaie.

È tuttavia evidente che il secolo porta a compimento una mutazione essenziale nell'immagine della fine dei tempi. La duplice immagine ereditata dalle tradizioni cristiane — quella dell'Apocalisse e quella del Giudizio universale — viene rimessa in questione al livello se non delle letture ufficiali, perlomeno della loro traduzione estetica, riflesso della sensibilità collettiva. Dicendo che il Giudizio universale scompare dal sistema di riferimento degli uomini, abbiamo coscienza di andar incontro a obiezioni vigorose e motivate. Moribondo il tema che dopo Michelangiolo nella Cappella Sistina (1540), Tintoretto ha illustrato nel 1589 nella sala del Gran Consiglio del Palazzo Ducale di Venezia, che Rubens tratta con enfasi nei due *Giudizi*, il grande e il piccolo, dipinti tra il 1615 e il 1620? Si dipingeranno ancora molti Giudizi universali dopo il 1620, e l'incisione diffonde il tema attraverso i libri di devozione, ad uso dell'élite come del popolo. Ma bisogna pur riconoscere che, statisticamente parlando, il tema scompare dai muri delle chiese, sostituito, come si vedrà, da altre immagini che valorizzano il giudizio individuale (le anime del purgatorio). E lo stesso vale — con qualche sfumatura — per l'iconografia dell'Apocalisse, alla quale il Rinascimento, prima e dopo Dürer, aveva riservato un posto così essenziale. Dovremo dire che anche l'Apocalisse regredisce nell'albo d'oro dei fantasmi collettivi? Al livello delle rappresentazioni letterali, sicuramente sì, O quanto meno può dirsi che si marginalizza geograficamente: nel Seicento ad ispirarsi all'Apocalisse di Dürer e dei suoi successori sono i pittori degli affreschi del monte Athos, quelli degli affreschi moscoviti o delle due chiese di Iaroslavl (che nel 1640 e 1695 si rifanno al *Theatrum Biblicum* di Piscator, comparso a Amsterdam). Marginalizzazione geografica, ma anche marginalizzazione sociale: è nell'escatologia delle sette — puritani o chiliasti di ogni tipo — che a metà del Seicento, e ancor oltre, ritroveremo l'attesa vibrante dell'ultimo giorno...

Ma nella sensibilità delle nostre élites dell'età barocca, alle quali domandiamo una percezione più segreta, meno formalizzata, dello spirito del tempo, io direi che si scorge una visione diversa della fragilità del mondo e della sua imminente distruzione. È quella che incontriamo — nella pittura

fiamminga a cavaliere tra Cinque e Seicento — nei paesaggi incendiati di un Pieter Bruegel il Giovane e di coloro che si conformano alla sua maniera. Essi non erano né senza modelli né senza esempi. Alla svolta del primo terzo del Cinquecento, van Orley o Luca da Leida avevano saputo evocare il crollo dei mondi (il banchetto dei figli di Giobbe, le figlie di Lot che fanno baldoria in mezzo alla catastrofe cosmica di Sodoma e Gomorra...). Questi temi sono lungi dall'esser caduti in desuetudine, e il giovane Nicolas Poussin si esercita a dipingere il Diluvio. Oggi si presta attenzione a quei pittori, giudicati decisamente minori, che hanno dipinto allora piccoli paesaggi fantastici per un pubblico di conoscitori e di curiosi: Nel grappa figura il bizzarro Mónsù Desiderio, riscoperto meno di cinquant'anni fa, e di cui si sa oggi che risulta dalla confusione, e indubbiamente dalla collaborazione, di due pittori di Metz stabilitisi a Napoli, Didier Barra e François de Nome.

Entro architetture immaginarie, sovraccariche, irreali, egli s'è compiaciuto di presentare martiri od omicidi; ma più ancora vi fa scoppiare dei cataclismi: incendi, esplosioni, terremoti. La tendenza è a sfociare in visioni di fine del mondo, con un viluppo di macerie di costruzioni insieme immense e fragili, in paesaggi desertificati. Questo pittore, che testimonia per numerosi altri, dice la tensione, l'ansietà, la paura della fine (un'Apocalisse individualizzata, se si vuole intimizzata, ad uso del singolo); e si coglie chiaramente quel che oppone questa costellazione al brivido collettivo degli affreschi medievali.

Più che a un panico collettivo, l'angoscia che abita gli uomini di quest'epoca obbedisce a una motivazione personale: essa riflette quell'aspro amore della vita, quell'attaccamento all'istante di cui il Rinascimento ha trasmesso il gusto, ma che i tempi nuovi colorano di una sfumatura di disperazione. Il termine che riassume il nuovo atteggiamento davanti alla morte è quello di « vanità », ed è esso a tornare continuamente, a guisa di *leitmotiv*, così nella letteratura come nell'arte.

L'età delle vanità.

Per definire la fugacità dell'istante, e il carattere effimero di ogni gioia umana, il poeta barocco accumula un lusso di metafore. Weckherlin, poeta di corte tedesco, così scrive di Anna Augusta, margravia di Baden:

Così la tua vita s'è involata
Senza durar più
Che alba, astro, giorno, sospiro e lamento
Nebbia, polvere, rugiada, brezza, neve
Fiore, arcobaleno, fronda, pioggia
Cristallo, ghiaccio, onda, lampo, raggio
Riso, accento, eco, momento, sogno,
Volo d'uccelli, ombra e fumo!

Altri gli fanno eco. Gryphius moltiplica anch'egli le metafore: fuoco fatuo, trastullo, barchetta o soffio d'aria, ogni cosa è buona per suggerire la fragilità di quel che ci tiene legati alla terra.

Son tutte immagini che l'iconografia barocca riprende e moltiplica, associandovi il simbolo più diretto della morte: il teschio. Questi quadri secenteschi non sono le nature morte che vi vediamo oggi. Strumenti musicali, carte e giochi, gioielli, fiori, frutta, vini e cibi suggeriscono allusivamente la vanità di tutto ciò che ci lega; e accade anche che la clessidra, il teschio o il tulipano, fiore di morte, esplichino con la loro presenza il senso altrimenti celato della composizione. Non lasciamoci ingannare dall'espressionismo del periodo: il macabro, di cui abbiamo visto il parziale riflusso (salvo eccezioni localizzate), si fa segreto, si concentra nell'immagine codificata e allusiva del teschio. Il messaggio chiede d'esser decifrato, ma è evidente: pensate, pensate con forza alla morte. Della presenza della morte nei fantasmi dell'epoca è possibile avere una prova ancor più diretta. Ci si volge oggi alla storia sociale dei sogni. Un'impresa indubbiamente delicata. Qual è il peso del filtraggio, conscio o inconscio, o, al contrario, della messa in bella forma valorizzante, nei sogni riferiti? Ciò nondimeno, un ricercatore¹ ha potuto utilizzare un piccolo corpus di centoventi sogni del decennio 1650-60, sognati da tre inglesi (un pastore, Josselin, un astrologo, Ashmole, un vescovo, Laud) e da un « americano » (Sewall, giudice di

Boston), e ha avuto l'audacia di metterli a confronto con i diecimila sogni di americani degli anni Quaranta recentemente analizzati dai sociologi. Pur non volendo attribuire all'esercizio altro valore che di una suggestione, esso rimane istruttivo. Laddove gli americani di oggi — o di ieri — rifuggono dalla presenza della morte, a tal punto ch'essa non figura nella classificazione dei temi onirici (e siamo nel pieno degli anni di guerra!), la morte o i funerali occupano il primo posto nei sogni degli anglosassoni intorno al 1650, e contano per un sesto del totale dei temi. Si sogna innanzitutto della propria morte, poi di quella della moglie o di un congiunto (padre, madre, di rado il figlio). Si vede la propria fine in termini di giudizio e d'esecuzione, e Spessissimo la si prolunga con l'immagine dei funerali o di un cimitero. Quindi, nel 7 per cento dei casi, si sogna della guerra (mentre le notti degli americani nel decennio 1940-50 hanno ignorato persino la bomba atomica). Ci si vede feriti o mutilati. C'è chi vede la propria mano cadere putrefatta, chi perde i capelli, o viene decapitato. Un altro perde i denti... I sogni sfociano infine sull'aldilà: il giudice Sewall assiste alla propria ascensione al cielo, un altro intravede il Cristo. Questo contatto con il soprannaturale — totalmente assente dai sogni americani novecenteschi — sbocca non di rado in visioni apocalittiche.

Certo, è dalla grande arte, quella delle corti e delle élites, che sono stati mutuati i tratti di questa sensibilità alla morte. Si può notare che non esiste alcuna differenza tra il registro sacro e il registro profano, non più di quanto appaia un confine netto tra il mondo della Riforma e quello del cattolicesimo controriformato. Una tale universalità del barocco potrebbe condurre a conclusioni ambigue, scorgendovi, ad esempio, un fenomeno di moda, ad uso di élites più agili, in contrapposizione a una mentalità popolare molto più stabile nelle sue certezze e nei suoi atteggiamenti. Ma il dramma elisabettiano affonda le sue radici in un contesto molto più ampio, e si rivolge a un pubblico assai variegato. E nell'universo cattolico l'arte della Controriforma s'indirizza deliberatamente a un pubblico vasto: Caravaggio, maltrattato da taluni dei suoi committenti, è un artista popolare (e non soltanto per l'incanaglimento dei suoi temi), come lo è Callot alla giunzione dei due mondi...

Fino a quando? Se ci è stato difficile fissare un punto d'origine preciso per questa sensibilità alla morte — tra i due massacri del 1566 e l'esplosione del barocco — altrettanto delicato è il problema di indicare un termine. Certo, se ordiniamo cronologicamente la moltitudine degli esempi trascelti, vediamo delinearsi una nebulosa intorno al 1600 (tra il 1580 e il 1630), o, sulla scala dell'Europa occidentale, intorno al 1650. Sta ciò a significare che la seconda parte del Seicento vede il rifluire di una tensione, dell'angoscia veicolata dalla sensibilità barocca, perlomeno nei siti in cui il ritorno in auge del classicismo disciplina durevolmente le forme espressive dell'élite? Nel nostro campo d'indagine, una periodizzazione del genere rischia di riuscire ancora più artificiosa di quanto lo sia nell'ambito della critica letteraria o estetica.

La vittoria di Nicolas Poussin su Simon Vouet e sui caravaggeschi francesi non significa minimamente l'addomesticamento della pulsione di morte in un universo di controllo e d'armonia. Se nella tragedia francese la morte è divenuta più discreta, meno vistosamente esibita, essa fornisce tuttavia sempre l'intreccio e lo scioglimento della vicenda. Solo che il classicismo ha interiorizzato, addomesticato il tema macabro. Come la morte è la chiave dell'universo raciniano, così il messaggio di Nicolas Poussin rimane decisamente quello dei pastori d'Arcadia, che si sforzano di decifrare una pietra tombale: «... Et in Arcadia ego... ».

Note

- 1 P. Burke, *L'histoire sociale des rêves*, 217.

XV. LA MISERIA DEL SECOLO

Se abbiamo cominciato evocando la svolta della sensibilità, il brivido collettivo, è certo in primo luogo perché, diversamente che all'indomani della Peste nera, non esiste allora un'aggressione unica, spettacolare e schiacciante. E forse anche perché comincia ad apparire in una luce diversa, meno meccanica, il nesso che lega i colpi di maglio di una demografia selvaggia e gli atteggiamenti che ne riflettono l'impatto. Scarti temporali, inerzie, o, al contrario, precoci impennate della sensibilità vietano qualsiasi riduzione sommaria.

È innegabile che, secondo l'espressione di Pierre Goubert, al livello della lotta quotidiana degli uomini contro la morte il secolo di cui parliamo rimane il « tragico Seicento ». Certo, bisognerà sfumare, domandandosi subito... a partire da quando, e fino a quando? Secondo i capricci di una geografia assai variegata, ecco un « secolo » i cui inizi si collocano ora negli ultimi decenni del Cinquecento, ora addirittura nella seconda metà del Seicento... e alcuni siti ignoreranno senz'altro le sue sciagure. Analogamente, la svolta che segna la fine degli anni foschi varia a seconda dei luoghi. Per la Francia settentrionale, si è visto nella crisi del 1740-41 l'ultima delle grandi crisi demografiche di vecchio stile; ma altrove i cataclismi tradizionali scompaiono dopo il terribile inverno del 1709, mentre in altri luoghi ancora le rondini che annunciano la primavera si fanno attendere fino a Settecento molto inoltrato. Rassegnamoci senza amarezza a questa cronologia non già indeterminata, ma differenziata: essa ha le sue ragioni. Nel fondo, si tratta del fatto che proprio in questo periodo — che copre il Seicento, debordando sul secolo successivo — si comincia a poter definire e caratterizzare con una precisione vieppiù crescente quello ch'è stato chiamato l'« antico regime demografico ». Esso esisteva in precedenza, e noi ne abbiamo

sospettato o percepito gli elementi tra la fine del Medioevo e il Cinquecento; non solo, ma si prolungherà, sotto il segno della transizione, sino alla fine del Settecento, e talvolta oltre. E tuttavia, entro questa struttura che rimane stabile per secoli il Cinquecento s'era iscritto in termini di vittoria della vita; e lo stesso farà — in maniera ancor più decisiva, perché irreversibile — il secondo Settecento.

Perché allora queste serie, o questi ritorni degli anni neri? Semplificando, due sistemi (che non si contraddicono minimamente) ce ne danno la chiave. Uno ci è familiare fin dal Medioevo: è quello della storia-catastrofe, del ritorno delle calamità, siano esse le pesti o le guerre. L'altro iscrive queste crisi — meglio di quanto avvenisse in passato — in un contesto socioeconomico generale. Non può dirsi che tra i fautori dell'una e dell'altra scuola non ci sia mai stato conflitto. Da un lato ci sono coloro per i quali la guerra e l'epidemia sono soltanto epifenomeni: la malattia affonda le radici in un terreno preparato dalla carestia, o semplicemente dalla malnutrizione; e la guerra pesa di più per le devastazioni e la miseria che l'accompagnano, che non per le perdite che provoca. Dall'altro, quanti affermano l'autonomia specialmente del fenomeno epidemico, in un'epoca in cui le aggressioni esogene delle pesti rimangono una realtà che si fa sentire in maniera molto massiccia. Chi ha torto, chi ha ragione? Questa controversia è ormai superata. Oggi sappiamo dare a ciascuno il suo, e distinguere meglio una tipologia delle crisi di mortalità, sia nello spazio che nel tempo. Prescindendo da alcune notevoli eccezioni, dopo il 1665 la peste non tornerà più in Europa se non episodicamente; e dopo la fine del secolo la maggior parte del continente non conoscerà più le guerre devastatrici che dissanguano paesi interi, come la Germania durante la guerra dei Trent'anni. Ma non per questo il modello demografico di vecchio stile risulterà immediatamente modificato; esso svelerà anzi le molle più occulte che lo sottendono.

Conviene dunque guardare più da vicino. E le fonti, che in materia di mortalità si fanno più precise, ci vengono incontro. Nei più degli Stati, i registri parrocchiali annotano sepolture, battesimi e matrimoni con una precisione che cresce con

l'avanzare del secolo. Non aspettiamoci ancora miracoli, e riconosciamo il fatto che in Francia occorre attendere il primo terzo del Settecento per avere conteggi numerosi e attendibili. Su questo piano, l'Europa settentrionale — segnatamente i paesi scandinavi — manifesta una precocità e una precisione rimarchevoli; mentre non si può dire altrettanto dei paesi mediterranei, benché dalla Catalogna all'Italia urbana del Nord o al Regno di Napoli esistano fonti abbondanti e precise. Questi conteggi confessano le loro debolezze: i dissidenti religiosi, che come tali sfuggono ad una contabilità clericale, sono assenti; ma soprattutto, per quel che qui ci interessa, la sotto-registrazione dei decessi infantili e della mortinatalità è una costante, che si prolunga spesso sino al principio del Settecento. Sé bisogna attendere a lungo per avere una copertura completa dello spazio europeo, non mancano però, in tutti i paesi, siti privilegiati, che hanno fornito alla demografia storica l'occasione di analisi in profondità.

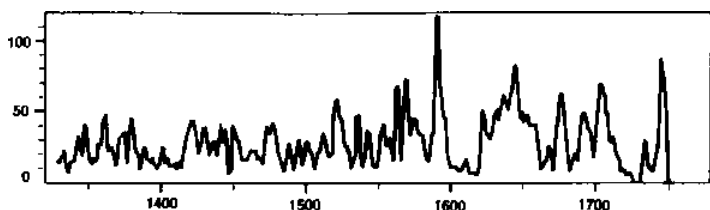
La peste oggi come ieri... Una conoscenza affinata della storia delle epidemie permette tuttavia di precisare, e di comprendere. La svolta tra Cinque e Seicento aveva visto in Europa uno dei più violenti ritorni del flagello: per una volta di origine nordica, l'epidemia corre dalle Fiandre alla Normandia, per trovare in Spagna, tra il 1596 e il 1602, un focolaio privilegiato. È solo il primo dei culmini che nel corso del Seicento si situano sulla curva delle pesti proposta da Biraben: nel 1609 dal Piemonte alla Catalogna; nel 1614, 1619, 1621, 1624 e 1625 di nuovo nel Mediterraneo occidentale; poi la grande fiammata generale dal 1629 al 1636, sicuramente una tra le più micidiali e le più ampie, seguita da ritorni massicci nel decennio 1650-60, e infine dall'epidemia del 1665, di cui la peste londinese rimane l'episodio più spettacolare e, grazie a Defoe, il meglio conosciuto, ma che fu un fenomeno europeo. Quindi si osserva uno stacco molto netto. La peste sembra abbandonare l'Europa, malgrado tardi ritorni spettacolari: in Spagna tra il 1677 e il 1685, in Europa orientale (Prussia, Polonia e paesi baltici) nel 1709, a Marsiglia nel 1720 e a Messina nel 1743.

A leggere sulla curva l'impressionante presenza del flagello, vien fatto di condividere la valutazione di certi autori che la peste si sia allora insediata in Europa in forma endemica... e di

dire con Pierre Chaunu che talune delle sue fiammate (1629-36) non la cedono in nulla alla Peste nera. Conviene tuttavia, sulla scorta di altri studiosi, relativizzare, e riconoscere che l'impressione di alta marea rispetto ai periodi anteriori è forse data soltanto dal fatto che le fonti più precise e più abbondanti permettono un conteggio più esauriente. Inoltre, e soprattutto, Biraben, cui si deve il grafico, insiste sul carattere nuovo delle epidemie: robuste fiammate, alquanto più distanziate che alla fine del Medioevo (una periodicità media di quindici anni contro undici), e intervallate dalla quasi-scomparsa del flagello. Laddove ancora nel Cinquecento tra due accessi la peste continua a vivacchiare sul posto, nel secolo successivo sembra talvolta scomparire compiutamente, per ritornare solo come merce importata, per via terrestre o marittima. Magra consolazione certamente, ma che spiega in parte l'eclissi finale della malattia in Occidente, o quanto meno il marcato distanziarsi delle sue visite dopo il 1665. È ciò nondimeno innegabile che, in una prima metà abbondante del secolo, la peste rimane un flagello devastatore, che apre larghi vuoti nelle popolazioni urbane: nel 1626 è capace di annientare o quasi la popolazione di una cittadina come Digne, nel 1630 falcia la metà o più degli abitanti di una mezza dozzina di città italiane (Parma, Crema, Verona, Cremona, Mantova, che con quasi il 70 per cento di morti è la più gravemente colpita). In Inghilterra, o, in maniera ancor più precisa, in Spagna, si è tentato di stilare il bilancio globale di queste pesti secentesche. Ebbene, tra il 1596 e il 1685 esse sarebbero costate alla Spagna un milione e duecentocinquantamila vite.

Tra la peste e la guerra s'intesse una fattiva complicità. Nella Germania della guerra dei Trent'anni come nella Francia di Richelieu, l'epidemia accompagna il conflitto. Nel Seicento la guerra, sotto tutte le sue forme, è un personaggio di primo piano. Le guerre di religione hanno la loro importanza, ma, più profondamente, ci si è chiesto se l'insediamento delle monarchie assolute, con le loro più ingenti risorse in uomini e in denaro, non abbia rappresentato una reale e durevole aggravante. Certo, ai nostri occhi, su questo punto disincantati, le guerre secentesche appaiono mobilitare effettivi ben modesti. E le perdite in battaglia sono limitate. Ma quelle delle

popolazioni che subiscono i contraccolpi dei conflitti — saccheggi, massacri, devastazioni, carestie e epidemie — possono essere terribili. E che cosa importa, alla fin fine, la parte esatta della guerra, della peste o della carestia in questa vera e propria sindrome, in cui tali fattori sono assodati?



Guerre e crisi di mortalità nel Seicento.
Grafico delle azioni di guerra nell'Europa occidentale dal
1300 al 1800.

Da J.-N. Biraben, *Op. cit.*

La carestia? Ne vedremo il peso tra un momento, come di uno degli elementi fondamentali, si potrebbe dire « normali » nel modello demografico di vecchio stile. Ma conviene rilevare subito che la carestia-cataclisma, quale l'aveva conosciuta il Medioevo, non è ancora divenuta un ricordo del passato. Né si possono dimenticare le conseguenze dell'episodio freddo di cui la storia del clima fa iniziare l'aggressione alla fine del Cinquecento.

Come decidere allora tra queste serie esplicative: l'avvenimento nel senso tradizionale del termine — la notte di S. Bartolomeo, la guerra dei Trent'anni o l'invasione del Palatinato, ma anche la peste di Milano del 1630, o quelle di Danzica del 1709 e di Marsiglia del 1720 — e d'altro canto i fenomeni che affiorano bruscamente dal profondo, sul tipo della mutazione climatica? Ma scegliere non è per nulla necessario, e forse neppure legittimo: il « tragico Seicento » è il prodotto dell'intrecciarsi di queste differenti serie causali, un trionfo certo passeggero, ma con una sua durata non lieve, della morte sulle forze della vita; un trionfo esprimendosi in un modello di comportamento demografico di cui la mortalità costituisce una componente essenziale.

Le forze della morte.

Come si muore nel Seicento? Cominciamo con alcuni dati massicci in materia di mortalità e di speranza di vita alla nascita. Pur senza permettere ancora una copertura sistematica, le fonti menzionate più sopra autorizzano queste stime. La mortalità rimane elevata: su centodieci sondaggi proposti da R. Mols¹, e concernenti città europee in differenti periodi del Sei e Settecento, i due terzi delle cifre si situano tra il 30 e il 45 per mille, mentre il 13 per cento supera questi valori: ossia, detto in maniera semplice, tre volte il tasso attuale nei tre quarti dei casi. E tale situazione non registra la minima evoluzione fino al 1800. Per quanto permettono di scorgere sondaggi frammentari, nelle campagne il bilancio non è diverso. Nella Francia d'*ancien régime* la grande maggioranza dei sondaggi a livello di villaggio si situa in una nebulosa compresa tra il 28 e il 38 per mille. L'Inghilterra sembra non superare il 30 per mille al principio del Settecento, e a metà secolo la Svezia si colloca sul 28-29 per mille: ma si tratta, nell'area europea, di posizioni privilegiate. Insomma, l'epidemia che si porta via il 10 per cento della popolazione in un anno viene appena percepita, giacché non fa che raddoppiare il prelievo normale... Perché si produca uno choc, ci vogliono le ecatombi della peste.

La speranza di vita alla nascita (e poi alle diverse età) offre un'espressione meno grezza e più elaborata. Nei siti o nei gruppi privilegiati — patrizi ginevrini, aristocratici francesi o britannici — in cui è stata studiata, essa identifica in maniera abbastanza netta il Seicento come un periodo di ristagno, e persino di declino rispetto al secolo precedente. Il campione in provetta del villaggio inglese di Colyton presenta un profilo privo di ambiguità: 40-43 anni di speranza di vita alla nascita nel periodo fausto 1538-1624, che scendono a 32-36 tra il 1625 e il 1699, per recuperare l'ordine di grandezza del Rinascimento soltanto nel Settecento.

Il « massacro degli innocenti » non è soltanto uno dei temi classici della pittura religiosa: è anche una delle crudeli realtà dell'epoca. La mortalità globale è infatti così elevata soltanto in forza dell'enorme incidenza della mortalità infantile e

giovanile.

I nostri demografi, i quali oppongono mortalità infantile « endogena », generalmente nel primo o nei primi mesi, frutto di mal-formazioni o di insufficiente vitalità, e mortalità esogena, che risulta da infezioni contratte precocemente, insistono sull'importanza della prima... ma d'ò non vuol dire che il peso della seconda sia lieve. Nella Francia rurale del Seicento e della prima metà del Settecento, a un anno di età circa il 25 per cento di una generazione è già stato faldato. A fine Seicento, nd più dei casi, entro il decimo anno sono scomparsi all'incirca 45 ragazzi su cento: quattro su dieci nei luoghi buoni, cinque altrove. A vent'anni, può dirsi che sia andata perduta la metà di una generazione, e spesso più ancora. Quel che vale per la Francia si ritrova nelle Fiandre, in Renania, nelle penisole mediterranee; invece le cifre inglesi o scandinave sono già adesso sicuramente più basse. Sullo sfondo di questo schema generale, s'inscrivono in effetti differenze fortissime, nazionali e più ancora regionali. La molteplicità delle indagini puntuali condotte in Francia mostra con chiarezza l'esistenza di zone a mortalità elevatissima — così la Francia occidentale, o le regioni malsane (la paludosa Sologne) — mentre altre (in qualche caso le campagne, in cui le donne lavorano meno duramente) perdono meno bambini. Ma più ancora delle differenziazioni geografiche conta il peso delle demarcazioni sociali. In specie nelle città, esiste un gruppo votato a una morte pressoché certa: i figli illegittimi o gli orfani raccolti dagli *Hôtels-Dieu* e *Charités* creati nel corso del secolo, e, più largamente, i figli dei ceti popolari dati a balia. Senza forzature, il massacro prende qui l'aspetto di un genocidio, e tale stato di cose si prolunga sino alla fine del Settecento. A Lione il 67 per cento dei bimbi affidati a una balia muore prima di compiere un anno. A Rouen, in Linguadoca, a Marsiglia, tra gli orfani e i bastardi si riscontra la medesima tragica percentuale: all'età di vent'anni, non rimane in vita che un decimo del gruppo iniziale.

Prima di sorprendere la morte nel cuore della vita familiare adulta, dobbiamo menzionare la morte solitaria del povero, o dei poveri, la quale non è, tutto sommato, che il prolungamento di quella dei giovani diseredati, cui la società guarda con occhio ostile. Né possiamo dimenticare la morte

del mendicante trovato stecchito in istrada, o quella delle povere ragazze nubili venute dalle loro campagne a lavorare nelle seterie lionesi, e che vediamo morire prima dei trent'anni negli ospedali della città.

Ma è vero ch'è nel cuore della vita familiare che la morte colpisce più duramente, a cominciare dalla madre, che muore così spesso di parto, o della febbre che lo segue. Per la donna, il varco temibile si situa tra i trenta e i trentanove anni: è allora che si fa sentire il peso delle ripetute maternità. La morte della sposa, sciagura di prima grandezza nella vita della famiglia... Malgrado il riserbo delle formulazioni, talune l'hanno detto. Così Saint-Simon, acre memorialista della corte di Luigi XIV, il quale, alla vigilia della propria morte, abbassa la maschera per confessare l' « unione intima, perfetta, senza lacune e pienamente reciproca, che ha fatto di me, finché ella è vissuta, l'uomo più felice... ». Ma sappiamo anche — né v'è in ciò alcuna contraddizione — che queste unioni presto spezzate vengono presto riannodate. Nel piccolo porto normanno di Port-en-Bessin un terzo dei matrimoni non arriva a durare quindici anni per la morte di uno dei coniugi. Nella Lione settecentesca, a quarant'anni di età ciò riguarda quattro matrimoni su dieci, il che fa grosso modo la stessa percentuale. Ma ci si risposa molto rapidamente, soprattutto gli uomini: una metà trova una nuova moglie nei due anni che seguono l'inizio della vedovanza, e talvolta nel giro di solo qualche mese. In questo sistema la donna è sfavorita: se l'uomo rimasto solo ritrova una compagna una volta su due, ciò è vero soltanto per una donna su cinque o sei...

L'uomo sarebbe dunque un privilegiato, rispetto alla morte come rispetto ai valori dell'epoca? Invero, in una vita che nella sua durata media è sensibilmente più breve di quella della donna (cinque anni di differenza nella Lione settecentesca), ha anch'egli i suoi appuntamenti con la morte. Certo, la letteratura dell'età classica conosce il personaggio ideale del patriarca, ricco d'anni e d'esperienza. Ma, in questa Europa del vecchio regime demografico, fortunato è l'uomo che supera la sessantina. Per l'adulto, il tempo tra i venti e i ventinove anni sembra decisamente rappresentare il varco difficile, quello in cui si corrono maggiori rischi. Lo scarto rispetto all'altro sesso materializza il peso, sulla soglia dell'età adulta, dei pericoli di

morte violenta. Vedremo tra breve, nei sistemi inventati da questo secolo per addomesticare la morte, il contrasto tra la buona fine, preparata « giacendo in letto malato », e la cattiva, che coglie proditoriamente. Una tale costruzione affonda le sue radici in un terreno reale e concreto. Per misurare il peso relativo della morte violenta, ci mancano conteggi precisi come quelli odierni; ma parecchie fonti ce ne dicono, cronachisticamente, le forme.

Alla morte violenta si contrappone la morte preparata, se si vuole « normale ». La si dirà per questo meno crudele? Bisognerebbe intanto poter determinare di quali malattie muoiono gli uomini di questo secolo. Un compito nient'affatto facile. Certo, nel secolo che ha visto la scoperta della circolazione del sangue (Harvey) e degli « animaletti » spennatici (Leeuwenhoek), la conoscenza dell'uomo fisico ha compiuto progressi decisivi. Vedere il Seicento soltanto attraverso i medici molieriani significa condannarsi a non comprenderne aspetti importanti. Rimane tuttavia vero che, malgrado scoperte essenziali in anatomia e fisiologia, e malgrado la china, la teriaca e il mercurio, questa medicina è oggettivamente impotente. Non solo, ma — un elemento più disturbante ai fini del nostro problema immediato — la nosografia resta molto imprecisa, e fuor d'ogni dubbio diversissima dalla nostra. In questo campo incerto, arrischiamo qualche flash.

A titolo di primo approccio sintetico, ecco i Bills of death londinesi, in serie continua dal 1629 al 1636, e poi dal 1647 al 1658 (ciò che esclude i più violenti accessi di peste, e rinvia a una mortalità più o meno « normale »). Di che cosa si muore dunque nella Londra secentesca? Pienamente consapevoli di raggruppare in maniera grossolana, e talvolta abusiva, dati malcerti, abbozziamo nondimeno un quadro d'insieme:

	Numero	%
Nati morti o morti nella primissima infanzia, bambini soffocati, madri morte di parto	44.558	19,0
Morte violenta o morte improvvisa	4.108	1,8
Morte di vecchiaia	15.759	6,8
Carenze (rachitismo, scorbuto)	4.454	1,9
Malattie mentali	9.810	4,2
Apparato circolatorio	1.995	0,8
Cancro	624	0,3
Apparato digestivo e urinario	34.800	15,0
Apparato respiratorio	48.821	21,0
Affezioni cutanee	16.522	7,0
Dissenteria	7.818	3,3
Febbri	23.784	10,0
Peste	16.384	7,0
Malattie infettive		46,0
<i>Totale</i>	229.437	

* Di cui il 19 per cento infettivo e il 17 degenerativo.

I flagelli del mondo attuale — malattie degenerative, soprattutto circolatorie, il cancro, le turbe mentali — occupano un posto modesto, quando non infimo: circa il 25 per cento per le malattie degenerative, se si aggiungono al conto i morti « di vecchiaia »; meno dell'1 per cento per il cancro (indubbiamente sottostimato al livello diagnostico). Il profilo del periodo enfatizza invece la morte nella primissima infanzia, eccezionalmente elevata; conserva un posto non infimo alle malattie da carenza o alle morti violente; e soprattutto — senza sorpresa — mantiene un ruolo essenziale alle malattie infettive, pari sicuramente a oltre la metà del totale quando si consideri che a questa categoria va ascritta una parte dei decessi infantili. Le rubriche? Da sole, cinque infezioni totalizzano il 45 per cento della mortalità totale: « consunzione e pertosse » (5 per cento), « febbri » non meglio specificate (10 per cento), peste (7 per cento), piccolo vaiolo (5 per cento) e dissenteria (3,3 per cento). Mali antichi sono scomparsi (non si contano più che sei casi di lebbra), mentre altri si sono affermati: peste, tubercolosi, *small pox*, e quella micidiale dissenteria che occupa d'estate il posto riservato alle affezioni respiratorie d'inverno. Ma sono anche attestati la scarlattina, il morbillo e, su una scala minore, la varicella. Vaiolo e ulcere uccidono meno che nel secolo precedente (un

migliaio di morti, pari a circa il 5 per cento). In una parola, Londra ci appare come un brodo di cultura in cui la peste non figura che come un elemento in un ricco e variegato ventaglio d'infezioni. Ma forse Londra costituisce un caso eccezionale?

La storia delle malattie, che comincia a costituirsi su scala europea, conduce non già a smitizzare il ruolo delle pesti, che rimane essenziale sino al decennio 1660-70, ma a contestualizzarlo nell'insieme dei mali dell'epoca. La lebbra è quasi scomparsa, come testimonia il fatto che intorno alla metà del Seicento vengono compiute in Europa occidentale inchieste miranti a chiudere o a riutilizzare i vecchi lebbrosari. I grandi flagelli dell'epoca sono costituiti da malattie infettive associabili (spesso non senza incertezze) in alcuni grandi insiemi. Affezioni respiratorie: bronchite, catarro, ma anche la tubercolosi in tutte le sue forme. A partire dal Medioevo in Francia, dal principio del Cinquecento in Inghilterra, i « re taumaturghi » toccavano le « scrofole », ascessi freddi generalmente tubercolari che avevano — si dice — il potere di guarire. In Inghilterra, e più precisamente a Londra, a metà secolo la mortalità da tubercolosi polmonare sale a oltre il 20 per cento, per ridiscendere intorno al 10 al principio del Settecento; dopo di che si registra un'ascesa secolare sino al primo Ottocento, quando quasi trenta inglesi su cento muoiono tisiici: il Seicento s'inscrive dunque come una delle prime grandi impennate in una storia di lunga durata. Dopo questo gruppo delle affezioni proprie della stagione fredda, crudele con i vecchi, si situa la serie delle febbri eruttive, febbri « porporine » che si comincia a riconoscere e a diagnosticare, talvolta non senza equivoci: scarlattina, morbillo, varicella e orecchioni colpiscono soprattutto i bambini, ma anche gli adulti, e sono molto più micidiali di quanto siano oggi. Si muore di morbillo come si muore di difterite e di crup (angine maligne o cancrenose), spesso mal identificati; e come si muore della pertosse descritta sin dal 1578. e soprattutto di piccolo vaiolo, di quel *small pox* che nel Seicento e per tutto il Settecento si afferma, sia nel Vecchio che nel Nuovo Mondo, come uno dei massimi flagelli dell'epoca.

Nella schiera delle « febbri » tradizionali, la malaria colpisce una vasta parte dell'Europa: dalla Spagna orientale all'Italia peninsulare, a certe regioni francesi (Guascogna o

Sologne), ai litorali baltici dalla Germania settentrionale alla Polonia e alla Lituania... tutte regioni maledette dove (si pensi alla Sologne, nel cuore della Francia) la speranza di vita è eccezionalmente bassa.

Ed ecco quindi la serie delle infezioni (prendendo sempre l'etichetta in senso largo) gastrointestinali: la febbre tifoide, mal conosciuta e male identificata, ma chiaramente insediata in regioni intere. Talvolta la si confonde, sotto la denominazione generica di dissenteria, con l'insieme delle affezioni tipiche della fine dell'estate, delle acque inquinate e dei frutti guasti, che in quest'epoca fanno strage. La dissenteria, o, meglio, le dissenterie sono mal note, e difficilmente identificabili. Più localizzate, e meno impressionanti — perché meno massicciamente micidiali — delle pesti, sembrano tuttavia prenderne la successione: nelle Fiandre, dove dopo gli anni 1667-69 la peste non ricompare più, le forti mortalità del periodo 1676-94 sono indubbiamente da imputare alle dissenterie.

Modelli di crisi.

Per fissare definitivamente i tratti di questo antico regime demografico della morte, sarà forse opportuno procedere dal movimento stagionale alle crisi di mortalità, al bilancio di lunga durata.

Grazie ai registri delle sepolture, si comincia a sapere quando muoiono gli uomini: da un mese all'altro, le punte alte della mortalità s'inscrivono nell'arco dell'anno. Confrontando diversi sondaggi, si rileva che in tutti (o quasi) i luoghi emergono due culmini. Il primo si colloca in settembre e ottobre, alla fine dell'estate. È il momento delle dissenterie, ed è anche quello in cui infuria la peste; non solo, ma è il momento in cui maturano le conseguenze della sottoalimentazione patita nel periodo immediatamente precedente il nuovo raccolto. Si muore, certo, a tutte le età, ma anche qui i bambini sono i più colpiti. La seconda fiammata si colloca tra la fine dell'inverno e il principio della primavera. Talvolta comincia a farsi sentire già in gennaio, tal'altra solo in marzo. Corrisponde alle malattie bronchiali e catarrali (spesso

i mali dei vecchi), e riflette la rigidità degli inverni.

Va da sé che questo modello varia da un luogo all'altro: ad esempio nelle penisole mediterranee — così la Spagna fino all'Ottocento — si accentua l'importanza della mortalità estiva. Ma varia ancor più nel tempo, secondo il ritmo delle crisi di mortalità che scandiscono nel breve periodo le avventure della morte. Uno dei tratti essenziali, e forse anzi l'aspetto principale di questo ritmo sta infatti nell'esser spezzato dalle brusche fiammate di mortalità che periodicamente intervengono a scremare d'un colpo le eccedenze accumulate nel, o nei decenni precedenti. Questi picchi s'inscrivono brutalmente nelle curve delle sepolture, ma la crisi ha le sue ripercussioni, quanto meno differite, così sulla natalità come sui matrimoni. Essa è un'avventura globale. Non torniamo qui sulla problematica — sfiorata nell'Introduzione — dell'interpretazione di tali crisi, e lasciamo a uno degli specialisti più agguerriti, Pierre Goubert, la cura di definire i caratteri di questa mortalità. A suo giudizio, la crisi brutale che in ima stagione raddoppia, e persino quintuplica o decuplica, la mortalità media rimane senza alcun dubbio la grande peculiarità dell'epoca. Essa è parte integrante di un sistema di produzione in cui un'agricoltura di sussistenza ancora elementare occupa un posto schiacciante, come pure di un tipo di società fortemente gerarchizzato, che mantiene al limite della sopravvivenza vasti settori sia delle masse rurali sia delle masse popolari urbane. Secondo Goubert, e nella tradizione di una parte della scuola francese, questo « direttore d'orchestra: la miseria » rimane dunque la molla segreta che sottende tutto il resto. Ma egli non nega che possano esistere altri tipi di crisi, meno direttamente legati a questo stimolo.

Si distinguerà perciò un primo tipo di crisi, comandato dall'aumento dei prezzi dell'alimento popolare di base: quei grani (*bleds*) che per i francesi dell'epoca raggruppano tutto ciò ch'è panificabile. Tale dinamica, attestata dalla convergenza delle due fiammate — quella dei prezzi del grano o del pane, e quella delle sepolture — è oggi troppo massicciamente dimostrata da una moltitudine di indagini monografiche, perché si possa pensare di rimetterla in questione. Esiste poi un secondo tipo di crisi, il cui legame con il rialzo dei prezzi non è evidente, e che si osserva specialmente nelle regioni in cui i

grani non sono l'alimento base della popolazione. In Francia, per esempio, è questo il caso della Bretagna e delle regioni atlantiche. Qui è più agevole individuare l'origine puramente epidemica degli imponenti picchi di mortalità delle crisi: nella prima metà del Seicento il responsabile è la peste, nella seconda metà e sin nel cuore del Settecento è invece la dissenteria.

È individuabile un terzo tipo di mortalità, illustrato dalle zone di malaria insediata, potrebbe dirsi marcescente: Sologna o bassa Linguadoca, per esempio, nella Francia di Luigi XIV... Qui per spiegare i picchi frequenti e brutali della mortalità non c'è alcun bisogno di ricorrere a epidemie importate, esogene. Essi esprimono soltanto il risveglio, regolarmente estivo, della malattia.

Infine, il tipo più frequente di crisi rimane indubbiamente il tipo « misto », che associa i caratteri dei tipi 1 e 2: crisi insieme di sussistenze e epidemica, dove l'un lato rafforza l'altro. A partire dall'ultimo terzo del Seicento, da quando cioè gli assalti della peste divengono episodici, è questo tipo « misto » che prevale. Si è così condotti a tornare, in forma di bilancio, sul movimento d'insieme della mortalità nel cuore del Seicento. La geografia riprende qui i suoi diritti, proponendoci un profilo che varia considerevolmente da un'area all'altra.

Tragico, il periodo sembra decisamente esserlo sin dall'inizio del secolo, con un culmine intorno al 1630 nei settori che hanno conosciuto le più massicce mortalità catastrofiche: la Spagna, colpita già negli anni a cavaliere tra Cinque e Seicento da una peste che prelude a una serie di aggressioni, e ne spezza durevolmente la crescita; l'Europa centrale della guerra dei Trent'anni, in cui le pesti, che infieriscono in una serie ininterrotta dal 1625 al 1639, sovrappongono le loro devastazioni a quelle della guerra. Tra il principio del Seicento e il 1654, l'insieme costituito da Boemia, Moravia e Slesia cade da circa quattro milioni a due milioni e mezzo di abitanti. E abbiamo visto le perdite della Germania: malgrado una ripresa a fine secolo, tanto in Boemia quanto negli Stati tedeschi, la Germania dell'anno 1700 sarà meno popolata di quella del decennio 1600-10.

Ma questo modello non è trasferibile al resto dell'Europa. Non toccati direttamente dalla guerra, gli Stati patrimoniali

degli Asburgo continuano la loro crescita. In Svizzera, le pesti reiterate tra il 1610 e il 1640 non spezzano lo slancio demografico; e lo stesso sembra esser vero per la Fiandra, dove una vera contrazione demografica si produce soltanto nell'ultimo quarto di secolo, sotto i colpi di maglio della carestia e della dissenteria negli anni tra il 1676 e la crisi del 1694-95.

La Fiandra si ricollega piuttosto al modello franco-inglese. Perlomeno nella metà settentrionale della Francia, si può senza troppa imprudenza isolare il cinquantennio 1600-50, in cui si prolunga, sia pure ad un ritmo indebolito, il cinquecentesco trionfo della vita. Ma a partire dagli anni Trenta pesti e guerre annunciano il rovesciamento della congiuntura. E nella seconda metà del secolo che si registrano le crisi di mortalità più violente: nel 1690-94, nel 1709... Il cumularsi dei loro effetti spiega come mai alla fine del regno del Gran Re la popolazione francese sia senza dubbio inferiore (forse da due a quattro milioni di unità) al livello del principio del secolo. Vista attraverso Colyton — ma anche altri siti — la demografia inglese non smentisce il modello proposto per la Francia settentrionale. La precisione dei dati analizzati delinea qui una curva netta: la crescita si prolunga fino più o meno al 1640. Quindi, tra il 1640 e il 1730, le sepolture eccedono i battesimi. Ma in questo caso occorre incriminare un fattore nuovo, il calo della natalità, a sua volta legato a un marcato spostamento in avanti dell'età matrimoniale: una risposta malthusiana alle difficoltà dell'epoca.

Prima di concludere, bisogna poi riconoscere i limiti del modello proposto. Dopo gli studi pionieristici che lo hanno costruito, altri son venuti che hanno sostituito la diversità alla monotonia dei suoi risultati. Si sa che in Provenza la crescita continua sino a ben addentro il cuore del Seicento, che appare senz'altro più glorioso del secolo successivo. Qui sembra esser infatti la prima metà del Settecento a registrare un sensibile ripiegamento. Curiosità meridionale? Ma se ne incontra l'equivalente in più di un sondaggio fiammingo, a Gand e altrove...

Se d'altro canto quest'antica struttura demografica è individuata dall'importanza e dalla frequenza dei picchi di mortalità, dal tasso elevatissimo della mortalità infantile, e

dalla debolezza della speranza di vita e della durata media dell'esistenza, bisognerà, in quasi tutti i luoghi, prolungarla fino alla metà del Settecento. È infatti soltanto allora che avverranno le prime mutazioni decisive e irreversibili. Di fronte a questo bilancio generale, le sfumature o i contrasti dall'uno all'altro paese, secondo la cronologia peculiare di ciascuno, non sono che variazioni sul tema della vita breve e dura.

I privilegi degli uomini.

Se n'è avuta coscienza al livello medio, ma essenziale, delle rappresentazioni collettive? Abbiamo ereditato al riguardo un certo numero di stereotipi, tanto più difficili da distruggere in quanto non tutti sono falsi.

Il primo è indubbiamente quello dell'insensibilità alla morte di uomini e donne per i quali essa è spettacolo quotidiano: un'immagine che esige di venir sfumata. È vero che rispetto a Montaigne, il quale confessava di non saper troppo bene quanti figli avesse, perché ignorava quanti gliene fossero morti, l'età classica ha compiuto scarsi progressi. Come ci ha insegnato Philippe Ariès, essa ha bensì cominciato a scoprire il bambino, ma solo molto lentamente ne valorizza la vita. La massiccia testimonianza dei registri parrocchiali è lì, con tutto il peso del suo silenzio; perché la sotto-registrazione dei morti nella prima infanzia cessi d'essere una realtà generale, bisogna aspettare in Francia (ma anche altrove: si veda il caso della Catalogna) il primo terzo del Settecento. Le pietose messinscene dei *sanctuaires à répit*, in cui si provvede a riscaldare per un momento i bimbi nati morti per potergli impartire il battesimo, non contraddicono questa constatazione: la preoccupazione tutta astratta per la salvezza dell'anima anticipa sul rispetto reale portato alla persona fisica del bambino. È soltanto a partire da una certa età che diventa normale piangere un figlio perduto. A metà secolo, un padre amoroso che ci ha lasciato le sue Memorie, il gentiluomo normanno de Campion, confessa di esser rimasto inconsolabile della morte della figlia, strappatagli a quattro anni dal morbilllo. Ma tiene a giustificarsene, come di una debolezza

colpevole: « Se si dice che questi intensi attaccamenti possono esser scusabili per persone fatte, e non per dei bambini, io rispondo che, avendo mia figlia incontestabilmente più perfezioni di quante se ne fossero mai viste alla sua età, nessuno può ragionevolmente biasimarmi se credo ch'ella si sarebbe sempre sviluppata di bene in meglio, e che ho pertanto perduto non soltanto un'amabile figlia di quattro anni, ma un'amica quale si può raffigurarsela nella sua età compiuta e perfetta ».

Il bilancio delle rappresentazioni figurate dell'infanzia sulle tombe è ambiguo. Certo, ci colpisce, al principio del secolo, l'immagine del bambino in fasce sulle tombe policrome in cui l'alta società inglese raffigura se stessa nella sua interezza. Bimbi di sangue reale, ma anche rampolli aristocratici di rango più modesto. E tuttavia, nell'insieme dell'Europa queste tombe inglesi rimangono ancora una curiosità: le tombe dell'élite francese riservano al bambino un posto mediocrissimo (tra il 5 e il 7 per cento). Non solo, ma si tratta molto spesso di ragazzi e ragazze usciti dall'infanzia propriamente detta. E quel che vale per le élites, vale *a fortiori* per i gruppi popolari.

La stessa ambiguità colorisce le reazioni alla morte della madre o della moglie. La confessione a un tempo pudica e appassionata sussurrata da Saint-Simon resta una testimonianza fragile, che spicca sull'insensibilità alla morte dei congiunti frequentemente riscontrabile nelle Memorie, documenti più diretti e meno aggiustati. Ed ecco i dati grezzi ma parlanti che ci offre la statistica delle tombe francesi: la quota delle donne rimane ferma, e anzi regredisce nel corso del Seicento, passando dal 35 per cento nel periodo fino al 1660 al 24 a fine secolo. Nessun progresso dal principio del Trecento, quando s'era compiuto il processo di apertura iniziato nel secolo precedente. Sarebbe ingenuo stupirsene: com'è pensabile che, in quest'élite dominata dal modello aristocratico, il posto della donna nell'estremo giudizio che la società pronuncia in occasione della morte superi un ordine di grandezza tra un quarto e un terzo, che sanziona la supremazia maschile? È soltanto nella seconda parte del secolo, a misura che la tomba viene rispecchiando la famiglia nella sua interezza, che questa situazione comincia a cambiare: coppie e gruppi famigliari, che al principio del Trecento rappresentano

soltanto il 20 per cento dei laici raffigurati sulle tombe, e tre secoli dopo sono giunti al 40 per cento, alla fine del Seicento salgono al 60 per cento.

Indubbiamente, è dal suo atteggiamento nei confronti della vecchiaia che può meglio misurarsi la sensibilità o l'insensibilità di una società alla morte. Ma proprio in questo campo si corre il maggior rischio di ritrovarsi tra due figurazioni molto diverse, e al limite contraddittorie. La prima valorizza esageratamente l'immagine abbellita del vegliardo. Nell'età classica, essa non manca di riferimenti letterari; e la lettura letteraria non è priva di radici nel diritto e nelle consuetudini, in questo secolo che vede il rafforzamento della potenza paterna così nelle élites aristocratiche come nel mondo rurale.

Si capisce come, per più di un autore, grande sia stata la tentazione di presentare l'età classica come quella di un patriarcato trionfante e saldamente insediato, quale vuol ritrovarlo Fischer nella Nuova Inghilterra del Sei-Settecento, fino almeno al 1770: società di classi d'età assai più che di classi. È tuttavia giocoforza constatare che questa lettura idealizzata coglie, nel migliore dei casi, un solo aspetto del problema. Essa passa sotto silenzio l'altro discorso sulla vecchiaia svolto dalla letteratura dell'epoca. È lo Shakespeare di *Re Lear*, o quello di *Come vi piace*, che descrive la settima età come una « second childishness and mere oblivion, sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything... ».

Il linguaggio della letteratura francese del Grand Siècle non è diverso. Dall'umiliazione del vegliardo Don Diego nel *Cid* alla feroce lotta per il potere di una madre oltraggiata e testarda in *Rodogune*, in Corneille la dialettica delle generazioni occupa un posto essenziale. E gli fa eco, nel *Mithridate* di Racine, la messa a morte di un vecchio conquistatore sulla via del ritorno, ucciso dai suoi figli più che dai romani. Quanto alla commedia, fino a Molière si pasce dei due tipi spregevoli e sbeffeggiati della vecchia governante e soprattutto del vecchiacchio, avaro o libidinoso, crudelmente puniti dall'*Avaro* alla *Scuola delle mogli*.

Invecchiare è ancor più dura per la donna che per l'uomo. Un tema che al principio del Seicento la scuola pittorica francese ha riprodotto con un certo compiacimento in numerose versioni presenta *La donna tra le due età*: chinata

verso un damerino che le fa i complimenti, sollecitata di già dal vegliardo che le tende il braccio ... e un paio di occhiali. Al livello più sotterraneo delle rappresentazioni dei fantasmi collettivi, la strega, che il Cinquecento aveva per lungo tempo visto giovane, bella, nuda e seducente, si muta in una vecchia ancora lasciva, certo, ma repellente. Come credere che un periodo il quale ha offerto tante figurazioni negative della vecchiaia sia potuto esser il tempo della dolcezza d'invecchiare? Non è questo che ci dicono i nove autoritratti censiti e datati di Rembrandt, tra il 1633 — a ventisette anni — e il 1669, l'anno della sua morte. Ciò ch'essi offrono è, al contrario, una cronaca spietata delle devastazioni del tempo.

Durezza d'un'epoca crudele: sarebbe questa l'ultima parola? Essa giustificherebbe l'impressione d'insensibilità che ci ha colpiti. Al brivido del barocco succederebbe l'assuefazione di una società disincantata, o mitridatizzata contro le angosce della morte. Ma con ciò si resta al livello elementare delle reazioni quotidiane. In realtà, questo periodo ha secréto un più elaborato discorso sulla morte, che passa, nell'essenziale, attraverso le Chiese dell'epoca.

Note

- 1 R. P. Mols, *Introduction à la démographie...*, 19.

XVI. MAN BASSA SULLA MORTE

Man bassa sulla morte: l'espressione è indubbiamente forzata, e al limite caricaturale. Ne sappiamo ormai abbastanza per capire che il massiccio investimento sulla morte e sui novissimi effettuato dalle Chiese nell'epoca classica non è una premeditata iniziativa clericale. Sullo sfondo delle sollecitazioni della demografia, esso risponde invece a una domanda della sensibilità collettiva, espressa sin dall'alba del barocco.

Questa società, che al principio del secolo — il tempo dei tumulti e degli squilibri — va cercando le sue vie, in seguito troverà la sua disciplina e le sue costrizioni collettive. Dopo Michel Foucault, conosciamo l'importanza del Grande Internamento, che culmina dopo il 1650, e mediante il quale questo mondo ha cercato di escludere dalla sua vista tutti coloro che non si conformano alla norma: mendicanti, poveri, malati e folli. La riassunzione del controllo sulla morte non può venir dissociata dagli altri aspetti di quest'avventura sociale. Ma essa non si conforma al modello dell'internamento, o dell'esclusione: anziché divenire un tabù, la morte si trova situata al centro di una pastorale tormentata, si vede attribuire il ruolo di una delle leve più potenti che possano agire sull'anima umana. Assoggettata ad uno stretto controllo, la sensibilità alla morte non viene però affatto soffocata. Al contrario, si troverà esaltata in una visione organizzata che della preparazione all'ultimo passaggio fa l'esercizio di tutta una vita, integrandola in un prodigo cerimoniale, e colloca l'angoscia della salvezza nel cuore delle preoccupazioni di ciascuno.

Ci aspetteremmo qui differenze di rilievo tra il mondo della Riforma e quello della Controriforma. Di fatto tuttavia — in uno stile certo differente, ma con convergenze essenziali — entrambe hanno collocato la pastorale della morte al centro

delle loro preoccupazioni: il dolorismo dei puritani non la cederà in nulla ai terrori dell'aldilà propri del cattolicesimo post-tridentino. Prima di distinguere gli aspetti di questo movimento, saremo di già capaci di percepirne il ritmo d'insieme? Benché indubbiamente prematuro, il compito non è impossibile.

Un controllo della morte.

Essendo per la prima volta in grado di seguire, sia pure in maniera approssimativa, la curva della produzione libraria, in cui si esprimono le correnti di pensiero e prende forma quella che può esser già considerata un'opinione generale, diviene possibile misurare il peso dell'idea della morte nella letteratura, la presenza della preparazione al trapasso tra le opere religiose. Daniel Roche, che ha effettuato questo conteggio per la Francia tra la fine del Cinque e la fine del Settecento, ci mette dinanzi ad un investimento sempre più marcato¹. Se il periodo finale del Rinascimento s'era allontanato dal tema (una decina di titoli nella seconda metà del Cinquecento), il primo quarto del Seicento quintuplica il ritmo con oltre venticinque titoli, il secondo ne propone trentadue, il terzo una cinquantina e l'ultimo oltre sessanta. Ma per misurare la penetrazione delle nuove idee-forza conta ancora di più il numero delle riedizioni. In Francia, la curva delle ristampe delle « preparazioni alla morte » presenta in tutto il periodo un movimento ascendente grosso modo parallelo a quello dei titoli nuovi, ossia una moltiplicazione per cinque o per sei tra il primo e l'ultimo quarto del secolo. Le due tendenze divergeranno solo successivamente, durante il secolo dei Lumi, quando le riedizioni mascherano momentaneamente il deperire di una produzione. Si dirà che la proliferazione delle « preparazioni alla morte » non fa che rispecchiare la diffusione della lettura nelle élites e negli strati intermedi. Ma non è così: in Francia il genere non rappresenta che il 2-3 per cento della produzione libraria totale fino a metà del Seicento — il che, se ci si riflette bene, non è poi così poco — per giungere forse a sfiorare il 5 per cento a fine secolo. A questa data, di tutti i libri che escono dai torchi uno su venti

sarebbe dunque una preparazione ai novissimi.

Chi sono gli autori di questa riflessione collettiva sulla morte? Nella Francia di allora, la partecipazione dei protestanti è molto limitata (meno del 5 per cento dei titoli). La fioritura poggia sul cattolicesimo controriformato: al principio del secolo laici (quasi un quinto) e chierici secolari (più di un quarto) dividono con i religiosi regolari l'iniziativa di questa meditazione devota. Ma, in forza di un'evoluzione ininterrotta, questi ultimi migliorano costantemente le proprie posizioni, fino a godere, a fine periodo, di una sorta di privilegio. Nell'ultimo quarto del Seicento, su dieci autori otto o nove sono regolari (nel gruppo, cappuccini e gesuiti predominano in una misura spesso schiacciante).

Si obietterà: il percorso qui suggerito è chiaramente quello di un'élite; che cosa accade al livello delle masse che ricevono questo discorso, e come avviene l'incontro tra il loro bisogno diffuso e il messaggio elaborato per soddisfarlo? Descrivendo al principio del Novecento nella sua *Histoire littéraire du sentiment religieux* la generazione di Bérulle, di Vincenzo de'Paoli o di Francesco di Sales, Brémond aveva parlato di un'« invasione mistica » nel periodo 1620-50. Chinandoci più sopra sugli atteggiamenti davanti alla morte nella Francia meridionale, quali sono messi in luce dai testamenti, noi abbiamo arrischiato — quasi un'eco — l'espressione « invasione devota » per il ciclo che si afferma nella seconda metà del secolo, e culmina tra il 1680 e il 1700. Ora, lo scarto di un cinquantennio esprime il tempo di latenza necessario perché l'impulso proveniente dalle élites raggiunga, trasformato, la massa, e un sistema nuovo si strutturi.

Nell'universo del cattolicesimo, il rituale dei funerali del 1614 — l'ultimo dei grandi testi applicativi usciti dalla riforma tridentina — fisserà per quasi tre secoli e mezzo il codice dei gesti collettivi intorno alla morte (lo analizzeremo più avanti in maniera più particolareggiata). L'importanza simbolica dell'evento è evidente: esso fissa i gesti della morte moderna, in contrasto con il proliferare dei modi e le ricerche talvolta disordinate della fine del Medioevo.

Tra Tre e Cinquecento il testamento non era un monopolio esclusivo delle élites aristocratiche, clericali o borghesi; e tuttavia la sua diffusione, per quanto se ne può giudicare,

rimaneva limitata a una minoranza. Giunge ora invece il momento, in Occidente, in cui questo gesto si allarga a cerchie sempre più vaste della società: nella Provenza rurale settecentesca toccherà sei-sette uomini su dieci, e quasi la metà delle donne. Perlomeno altrettanto rappresentativo del contratto matrimoniale, il testamento ci dice con quale sollecitudine i campagnoli si adoperino ormai non soltanto a suddividere tra gli eredi il loro patrimonio, ma anche a preparare l'aldilà. Certo, le città meridionali esibiscono un tasso inferiore a quello delle campagne; certo, la Provenza non è la Francia e la Francia non è l'Occidente... Non solo, ma estrapolare regressivamente dal punto culminante del Settecento al secolo precedente non è senza azzardo.

Fissiamo in ogni caso questo dato: all'attenzione inquieta prestata alla morte dai chierici nei loro trattati corrisponde in misura crescente l'attenzione del pubblico impegnato a preparare la propria. Questa corrente, nata nella Francia meridionale alla fine del Cinquecento (il 44 per cento dei formulari testamentari manoscritti ritrovati presso i notai provenzali data dagli ultimi decenni del secolo), viene affermandosi lungo tutto il Seicento.

Il testamento spirituale, che occupa nell'atto notarile un posto altrettanto importante delle clausole che dispongono la destinazione dei beni materiali, rispecchia il nuovo volto della morte quale lo vedono i fedeli. Dall'invocazione iniziale che lo apre alle clausole per la salvezza dell'anima — domande di messe *de mortuis*, scelta della sepoltura, cortei, legati devoti o caritativi — abbiamo imparato a misurare l'« investimento sul cielo » nell'epoca classica.

Seguita a Parigi a partire dalla fine del Cinquecento, la curva dell'investimento spirituale e materiale sull'aldilà è nettissima: tra il principio del secolo e il decennio 1640-50 l'invocazione devota si allunga e si diversifica, e il volume dei legati devoti si gonfia; e a metà secolo troviamo investito in legati devoti quasi un quinto del patrimonio (18-19 per cento). Senza dubbio, siamo qui di fronte a un culmine, ma per l'intero secolo è ragionevole una stima del 10 per cento. Una profusione che si può ben dire barocca, e che impone domande di messe su larga scala — tre-quattrocento in media, ma talvolta oltre seicento localmente — almeno fino agli ultimi

decenni del secolo (1670-90).

Parigi non è la Francia. I testamenti parigini indicano la tendenza, ma precocemente, così come il loro ripiegamento anticipa su quello della provincia. Uno studio paragonabile è disponibile soltanto per la Provenza, dove questo tipo d'indagine è stato tenuto a battesimo. Ebbene, la ricerca provenzale colpisce da un lato per la sua convergenza con le risultanze parigine, e dall'altro per il sensibile scarto temporale. Convergenza: una concentrazione crescente sull'aldilà, una proliferazione di clausole che il barocco meridionale articola in maniera ancor più spettacolare. Scarto temporale: il movimento decolla indubbiamente più tardi (soprattutto dopo il 1650), e si mantiene ascendente sino alla fine del secolo, e addirittura sino al 1720. L'arresto interviene soltanto allora, e il livello di stabilizzazione si conserva sino alla metà del Settecento. In questo ritardo di un cinquantennio all'inizio come alla fine dobbiamo vedere il semplice riflesso dell'inerzia provinciale, un tempo di latenza inevitabile nella propagazione di una nuova sensibilità? È impossibile rispondere a partire da due soli siti. Si pensa a ricerche comparative, non solo nella provincia francese, ma nei grandi focolai della Controriforma.

Si può anche pensare alla trasposizione in terra riformata di un approccio elettivamente appropriato ai cattolici. Ambizione vana, si dirà, perché questa visione della salvezza attraverso le opere (postume) è rifiutata dai protestanti. Resta però il fatto che, per amor di Dio se non per la loro salvezza personale, il loro ultimo passaggio è segnato da importanti disposizioni testamentarie. Non si tratta naturalmente di messe, ma essenzialmente di sussidi ai poveri, alle opere di carità o istituti d'insegnamento. Talvolta tra cattolici e protestanti s'instaura una gara di reciproca emulazione: così ad Augusta, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, l'ostentazione postuma dei Fugger, protettori dei gesuiti, non basta a cancellare dalla scena i legati dei riformati ricchi, o anche semplicemente agiati.

Siamo incomparabilmente meglio informati sull'Inghilterra cinque-secentesca (perlomeno fino al 1660), perché è stato possibile seguirvi, a partire dalle donazioni testamentarie registrate, il movimento globale dei legati devoti e caritativi. È

chiaramente evidente — ma con una connotazione altruistica, senza l'angoscia della salvezza personale — la spettacolare inflazione già rilevata nei testamenti parigini: da una generosità globale che durante tutto il Cinquecento (dal 1510 al 1610) oscilla intorno alle centomila lire per decennio, tra il 1610 e il 1650 si balza a qualcosa come quattrocentomila lire. Nel frattempo, s'è ovviamente modificata la composizione di questa prodigalità: la parte della religione, declinante già prima della Riforma, ha registrato una costante diminuzione.

Globalmente, sono i poveri che guadagnano da questa redistribuzione della prodigalità postuma (la loro parte si gonfia ad oltre la metà del totale). Nell'Inghilterra di metà secolo (dopo il 1650), questo movimento s'interrompe. A quanto pare, la fiammata di filantropia che ha conosciuto il suo punto culminante nella prima metà del periodo s'è esaurita. Laicizzazione degli atteggiamenti — nel senso più largo del termine — come pensa l'autore dello studio?² In ogni caso, cinquantanni prima che a Parigi, un secolo prima che nella provincia francese, in Inghilterra il testamento cessa di esser un gesto capitale di redistribuzione codificata in occasione della morte. È una svolta che merita d'esser notata.

Una battaglia incerta.

Socializzazione della morte, insediamento di un codice e di un cerimoniale: restano da vedere i volti differenti di un'intrapresa di cui finora non abbiamo seguito che il movimento.

Essa implica innanzitutto e soprattutto la sconfitta di un vecchio avversario: la religione popolare della morte, ovvero, per non esser accusati di sprovvedutezza, l'insieme dei gesti e dei riti animisti, di cui abbiamo constatato la tenacissima presenza (i procedimenti dell'inquisizione veneziana contro i benandanti del Friuli risalgono agli ultimi decenni del Cinquecento). Nell'azione inquisitoriale contro i benandanti abbiamo visto una prova della vitalità di questa religione popolare; ma più ancora essa attesta la durezza di un'offensiva che si è precisata (se non è nata) nel Cinquecento, di cui l'epoca delle Riforme vede il culmine nel secolo successivo, e il

cui bersaglio sono quelle che cattolici e protestanti chiamano le « superstizioni ».

I nostri riformatori di ogni appartenenza denunciano la veglia funebre. Nell'Impero, cattolici e riformati parlano lo stesso linguaggio. In Vestfalia, è in piena indipendenza da una frontiera confessionale tormentata, che si succedono nel corso del Seicento le misure che proscrivono la veglia funebre, su iniziativa qui di un vescovo, là di un concistoro: Osnabrück e Minden nel 1618, Paderborn nel 1686, Clèves nel 1687, Corvey nel 1690. Lo stesso ripetersi dei provvedimenti suggerisce, è vero, in negativo, l'ostinazione della pratica popolare.

L'impressione di una battaglia incerta, in cui tuttavia l'ostinazione finisce col prevalere, si ritrova per quanto concerne il corteo funebre, e persino la cerimonia delle esequie. Non mancano le testimonianze che denunciano, soprattutto nelle zone di montagna, dal Massiccio renano alla Slovacchia, le comunità recalcitranti, in cui per condurre i morti all'ultima dimora si fa ancora a meno del prete: « Ille mos est », dichiara rassegnato un visitatore ecclesiastico in Lussemburgo nel 1628. All'opposto, proprio allora sembra insediarsi un controllo reale, e più ancora una nuova codificazione, soprattutto nelle città, per quanto concerne la presenza delle donne nei cortei. In Frisia vediamo mettere al bando le antiche tradizioni secondo le quali le donne si sdraiavano piangenti sulla tomba; e a partire dal principio del secolo nelle città della Vestfalia si succedono le deliberazioni — 1609, 1612, 1631, e ancora 1673 (Bielefeld) o 1690, e addirittura 1703 (Minden) — che vietano alle donne di partecipare alle esequie. Altrettanto e più che una lettura religiosa purificata (?), gioca qui una nuova codificazione sociale; ed è notevole che in questi siti siano le gilde professionali a far da battistrada al processo di mascolinizzazione, soprattutto nel periodo cerniera compreso tra il 1580 e il 1650.

Per ragioni identiche a quelle che inducono a regolamentare la veglia, il pasto o banchetto funebre è preso a bersaglio dalle autorità o dai devoti, sia in terra cattolica che in terra riformata. È nel mondo rurale che le denunce, ad opera dei curati o dei visitatori, sono più frequenti. Nelle

campagne intorno a Parigi — a Villiers-le-Bel, per fare un esempio — un ecclesiastico, il padre Gourreau, si scatena: « Si mangia al battesimo, ci si spassa al matrimonio; mancava solo che la morte si aggiungesse alla danza, e si finirà col suonare le campane soltanto per bere, come si faceva un tempo sulle sepolture dei defunti... Avete bevuto, vi siete magari addormentati, avete ballato sulla fossa. Che cosa ve ne torna? Avete imitato i pagani, voi che non avete detto un solo *De profundis*... Ecco i buoni cristiani! Avete soddisfatto il corpo. E dell'anima, che cosa ne dite? ». E, come ci si può attendere, l'atteggiamento riformato non è meno critico.

Nel Palatinato calvinista ci si sforza di regolamentare i pasti familiari limitando il numero degli invitati, o riducendoli a una semplice offerta di vino e formaggio. E badiamo a non fare di questa pratica una mera sopravvivenza campagnola. Nella Germania renana (ma sicuramente anche altrove), in questo periodo siffatti banchetti proliferano ancor più presso i notabili o i borghesi delle città che non nelle famiglie contadine; e in Provenza è ad Aix — città aristocratica — che incontriamo tale usanza saldamente radicata nel cuore del Seicento.

Ma, dicono i visitatori ecclesiastici, è al cimitero che avviene il peggio. È cioè qui che si perpetuano i gesti del vecchio culto precristiano dei morti. Dal Nord al Sud, le testimonianze convergono, le une esplicite, le altre più camuffate. Nei dintorni di Tre-viri, nel 1628, si lamenta che la visita domenicale ai morti faccia concorrenza alla messa: « Tempore missae multi stant in cimitero orantes... magna pars tempore missae in sepulchris orantes haerent... ». Qui si rimane al livello del sospetto. Ma, ancora nel 1698, in alta Provenza un prelado giansenista, monsignor Soanen, scopre con orrore che i campagnoli delle sue montagne moltiplicano sulle tombe dei loro cari, nell'anno che segue il decesso — sotto l'aspetto di *absoutes* ripetute — le oblazioni di pane e di vino.

Dettagli del genere, che possono apparire futili, o quanto meno secondari, rivelano in effetti le difficoltà gravissime in cui s'imbattono gli sforzi compiuti dai riformatori cattolici o protestanti per sradicare le credenze tradizionali, ed ottenere qualcosa di più di un conformismo esteriore. Domandiamoci: scomparire il pensiero magico intorno alla morte? Classificato dal nuovo sistema di valori ufficiale tra le « superstizioni »,

esso finisce col divenire realmente superstizioso, frammentandosi e degradandosi nel quadro di quel « declino della magia » che K. Thomas ha seguito nell'Inghilterra del Cinque e Seicento³. Ciò non vuol però dire affatto che si dissolva; e più che nelle campagne, dove detterà ancora per secoli i gesti quotidiani nei confronti della morte, colpisce vedere come impregni tuttora in profondità le élites, sia provinciali che parigine. Che un magistrato di Clermont-Ferrand, di nome Pascal, vedendo il suo bambino deperire, ne concluda in maniera perfettamente naturale che è vittima di un sortilegio, non ha nulla di strano. E neppure che tratti con la presunta strega, pronto a compensarla con un capo di bestiame, e d'altronde lieto che si accontenti... di un gatto, e che dopo un accesso convulsivo il bambino — il lettore avrà riconosciuto il piccolo Blaise Pascal — infine guarisca. Ma non si ragiona diversamente a Parigi. Trasportiamoci nel mondo parigino della corte, quello dei memorialisti e dei redattori di gazzette a metà Seicento. Ed ecco Tallemant des Réaux, malalingua, descriverci la fitta rete delle paure, delle superstizioni, degli esorcismi di M.me de Sablé, donna ricca di dottrina, ma che vive nel terrore della morte: quella degli altri, e soprattutto la propria. In questo mondo si crede nei sogni e nelle loro premonizioni, anche se si è principi o abati. L'abate di Rancé, futuro riformatore della Trappa, inquieto per la sorte della sua defunta amante, M.me de Mont-bazon, moltiplica scongiuri ed evocazioni, che gliela fanno vedere immersa a mezzo corpo in uno stagno di fuoco. Il signor di Pontis, vecchio soldato, sarà definitivamente convertito dalla morte di un amico, che a quanto pare il diavolo viene a cercare a domicilio; e Bussy-Rabutin, peraltro una testa forte, riferisce il terribile castigo che colpisce un gruppo di ufficiali colpevoli di aver dissotterrato un morto per spassarsene.

Si comprende come, in questo mondo che rimane tutto impregnato di pensiero magico, le Chiese (che non ne sono certo immuni...) abbiano avuto il loro daffare per imporre il nuovo discorso sulla morte. Due vie si offrono alla loro pastorale: la via terroristica, che reprime e proscrive, e quella della transazione, o del compromesso. Della prima vedremo tra breve e i metodi e le ripercussioni, talvolta inattese. L'altra, che sa distinguere, e si sforza di cristianizzare quel che non

può distruggere, è stata percorsa in misura diversa dalle differenti confessioni. Semplificando, può dirsi che il calvinismo, iconoclasta e intransigente, per il quale la « superstizione » include non soltanto l'eredità del magismo, ma anche i postumi del cattolicesimo, ha rifiutato ogni compromesso. Le Chiese luterane o anglicane fanno mostra di una maggiore tolleranza o flessibilità. Infine, il cattolicesimo della Controriforma ha adottato un atteggiamento insieme intransigente nella forma e molto sfumato nella pratica. Non mancano esempi, come quelli del profondo Sud italiano — dalla Lucania alle Puglie — in cui si realizza un compromesso di fatto tra il complesso dei gesti e dei comportamenti ancestrali e la religiosità barocca. Ma, senza andar troppo lontano, nella curiosa opera di un chierico della Controriforma — *Moeurs et coutumes des Marseillais*, del prete provenzale Marchetti, pubblicata intorno al 1680 — troviamo un quadro molto esplicito delle concessioni e contaminazioni acconsentite. Delle « brave donne » marsigliesi Marchetti conosce e descrive particolareggiatamente le strane pratiche: l'abitudine, entrando in chiesa, di aspergere i morti con l'acqua benedetta, le candele verdi utilizzate presso gli agonizzanti (vengono accese, e poi ci si soffia sopra tre volte in onore della Trinità). Tutti gesti di cui, erudito umanista qual è, egli certo non ignora, o quanto meno sospetta, le origini precristiane, ma che si sforza di cristianizzare o di giustificare adducendo la purezza delle intenzioni che vi presiedono.

Non tutti fanno prova di questo lassismo o di questa comprensione. Prevale anzi l'immagine del missionario terrorista, che scopre con orrore il modesto grado di cristianizzazione del mondo rurale che va esplorando. Valga per tutti l'esempio di Evzen Guegen, un predicatore popolare, che per farsi capire meglio redige nel 1612 il suo *Confessionnal* in bretone, e vi condanna severamente ogni specie di divinazione o scongiuro, non importa se mirante a scansare la malattia o a dare la morte. Questa pedagogia disinvoltamente terroristica ci pone alcuni problemi. E innanzitutto quello del suo successo e della maniera in cui è stata accolta.

Lo sforzo di sradicamento della vecchia religione popolare attuato dalle due riforme non poteva non inciampare sui gesti e i riti intorno alla morte, tema centrale del dibattito. Sarebbe

sbagliato dire che l'impresa è fallita; e procederemo subito a misurare l'ampiezza della trasformazione operata nell'intero cerimoniale funebre. Ma, in specie nelle campagne, la resistenza è rimasta viva, e tutto un insieme di pratiche — tollerate, benché fatte segno agli attacchi del clero — si è conservato vigoroso finché è vissuta la società agraria tradizionale che ne costituiva il supporto. Più che la battaglia incerta contro la veglia o il banchetto funebre, o contro le forme residuali del culto dei morti, in questo campo la conseguenza più profonda del nuovo sistema della morte si situa indubbiamente al livello non dei riti e dei gesti, ma, in maniera più celata e segreta, delle rappresentazioni collettive.

I rimedi contrari.

La condanna senza appello della religione popolare, in specie per quanto concerne il sistema di comunicazioni e di scambi ch'essa intratteneva con i morti, non può esser dissociata dalla crisi della sensibilità collettiva che culmina nel periodo tra il 1560 (ma soprattutto il 1580) e il 1640-60, e che si esprime da un lato nell'epidemia di stregoneria, e dall'altro nella presenza ossessiva — e nuova nelle sue forme — del Demonio e dei suoi diavoli nel mondo degli uomini. Indubbiamente, non si tratta affatto di un'innovazione radicale: la fine del Trecento, e soprattutto il Quattrocento, avevano visto nascere l'immagine « moderna » dello stregone, e della strega. Il *Malleus maleficarum* del domenicano Jacob Sprenger, perfetto manuale del cacciatore di streghe, esce nel 1482, per conoscere poi tra il 1574 e il 1621 una spettacolare serie di riedizioni. Nel 1580 Jean Bodin pubblica la sua *Démonomanie des sorciers*, un altro testo fondamentale, cui parecchi ne seguiranno: il *Discours exécration des sorciers...*, pubblicato nel 1603 da Henry Boguet, gran giudice della contea di Borgogna; o il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* e le altre opere di Pierre de Lancre, pubblicate tra il 1612 e il 1622. Perché il vento cambi, bisogna aspettare la *Cautio criminalis...* del gesuita renano Friedrich Spee (1632), questo *Avis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie*, come recita il titolo della traduzione Francese,

pubblicata nel 1660, ossia nel periodo in cui — lo sappiamo grazie alla ricerca di Robert Mandrou⁴ — a Parigi, a Di-gione e altrove i magistrati decidono di smettere di bruciare le streghe.

In Francia, dopo la falsa partenza dell'affare Marthe Brossier, presunta indemoniata (1598), i grandi processi di Aix-en-Provence (1611), di Loudun (1635) e di Louviers (tra il 1640 e il 1647), i fatti lorenese del decennio 1620-30, il processo di Elisabeth de Ranfaing, l'« energumena » di Nancy, sono soltanto gli episodi più celebri — per lo scandalo provocato da questi conventi di ragazze possedute e da questi preti seduttori e/o vittime — di tutta una serie di epidemie di caccia alle streghe (nell'insieme, più rurali che urbane). Dalla regione di Labourd, in Guienna, alla Borgogna, alla Francia Contea, alla Linguadoca o al Vivarais, le psicosi collettive, e le cacce alle streghe che ne nascono, provocano centinaia di esecuzioni, fino alla svolta del decennio 1640-1650, quando il parlamento di Parigi si fa portatore, più che di un'innovazione giurisprudenziale, di un'autentica mutazione della coscienza collettiva delle élites, che condurrà all'editto reale del 1672. Questo editto porrà termine ai grandi processi di stregoneria nel regno.

Ma, piuttosto che riprendere una storia oggi ben nota, converrà vedere in che cosa questa fiammata, che culmina tra il 1580 e il 1640, in un'Europa centrata sulla Francia e sulla Germania — l'Inghilterra da un lato e le penisole mediterranee dall'altro rimangono largamente immuni dalle manifestazioni più crudeli o spettacolari della caccia alle streghe — interessa, direttamente o di rimbalzo, la storia della morte quale noi andiamo ripercorrendola. A pensarci bene, il nesso è stretto. Lo si comprende seguendo le trasformazioni caratteristiche subite allora da due attori essenziali del dramma: lo stregone e il diavolo. Nella vecchia società rurale animistica, accanto al popolo dei morti compaiono occasionalmente i diavoli che li tormentano. Ma non giuocano il ruolo essenziale, che spetta invece *all'armier*, emissario ufficiale della comunità, che gode del quasi-riconoscimento del curato, cui procura messe, al benandante, e ad altri specifici intermediari. Ma le due riforme hanno cambiato tutto questo. Ciascuna a suo modo, hanno operato il grande internamento dei morti: ibernandoli fino alla risurrezione (i riformati), rinchiudendoli nel purgatorio fino

all'espiazione delle loro pene (i cattolici). Contemporaneamente, l'accento tragico, doloristico fatto battere su una salvezza ch'è riservata a pochi conduce a valorizzare il nemico, ossia Satana e i diavoli, che lavorano alla nostra rovina. Parleremo, com'è stato fatto, di un « nuovo manicheismo inconsapevole » (J. Delumeau), o dell'appello a Satana (R. Mandrou)? La verità è che s'insedia una situazione completamente nuova.

È con Satana e i suoi diavoli che trattano i nuovi intermediari: lo stregone e, più ancora, la strega. È lui che onorano al sabba, di cui prende forma l'immagine definitiva. L'universo invisibile da cui si è voluto proscrivere i morti si popola improvvisamente di diavoli scaltri, ostinati, poliglotti. E sono poi davvero invisibili? Li si è visti a Loudun nel 1635 al disopra del rogo di Urbain Grandier; e si rivelano ignobilmente tutti i giorni attraverso i contorcimenti e le smorfie delle religiose di cui si sono impossessati. Si tratta forse di un compiacimento figurativo proprio del cattolicesimo barocco? Sicuramente no: anche per i riformati, nei loro sermoni come nei loro cantici, « il diavolo si scatena e sfoga la sua rabbia ». Satana, potenza malefica onnipresente, s'identifica con la presenza e la paura della morte. L'epizoozia rurale è lui, la peste è sempre lui, e un'incisione tedesca lo mostra che bussa alle porte inchiodate di una città cui porta il flagello. E si comprende come questo potente personaggio possa sedurre e attirare tutti coloro che la gigantesca messa in riga delle due riforme respinge o marginalizza, e che in lui cercano una contro-religione invertita, quella delle messe nere e delle preghiere dette a rovescio, una sorta di magico talismano contro i timori e i terrori della morte, capace di fargli affrontare la stessa morte sul rogo.

Prima che il sistema delle credenze e dei riti tradizionali si riduca a un pulviscolo di gesti elementari o di sopravvivenze comprese solo a metà, si produce questa sorta di fiammata, creazione congiunta dei perseguitati e dei persecutori, della strega e dell'inquisitore, presi nella singolare dialettica che li unisce. Rimangono relativamente immuni forse soltanto le aree in cui l'antico compromesso ha radici troppo profonde perché sia possibile distruggerlo (si pensi al Mezzogiorno italiano). Invece i luoghi in cui lo sforzo pedagogico delle due riforme s'è

esercitato con maggiore durezza, provocando le tensioni più acute — Francia e Impero germanico — costituiscono l'epicentro di questa battaglia incerta.

In quest'avventura c'è poi un'altra novità, ed è che l'atteggiamento popolare, ripiegato sulla separatezza semiclandestina dei suoi gesti secolari, o marginalizzato ed escluso sotto i tratti della strega, perde la pugnacità che ancora nel secolo precedente — il secolo di Rabelais e di Pantagruel — gli aveva permesso di secernere quel ricco distillato della sua cultura ch'è il sistema dell'inversione carnevalesca, del riso e della derisione, mezzi potenti di ripulsa delle alienazioni subite, di vittoria sulla paura. Ora questa creatività s'inaridisce. Per convincersene, basta leggere il discorso sulla morte svolto, attraverso l'opera di Perrault, dalle fiabe che sul finire del secolo l'élite attinge alla cultura popolare per il proprio spasso. Certo, se ci s'impegna a decifrare i significati della morte, onnipresente in questi racconti, vi s'incontreranno regolarmente temi di comparazione con l'universo della cultura popolare dell'epoca di Rabelais... e non già soltanto nelle tracce di « paganismo residuale » di cui parla M. Soriano, o nella stupefacente assenza, quasi totale, di ogni riferimento all'aldilà. Più profondamente, la maniera in cui la morte è trattata rinvia agli elementi essenziali di una lettura popolare che conosciamo bene. Al livello elementare di una saggezza, è quella che conosce e pratica le realtà crudeli della morte popolare: morte di fame, ossessione della famiglia di Pollicino, morte di miseria e d'abbandono.

Nelle fiabe di Perrault si sente l'odore della carne fresca, e la morte, quando arriva, si presenta con un volto orribile e senza bellotti: la pozza di sangue nella stanza di Barbablù, in cui nella penombra si scorgono i corpi sgozzati delle sue mogli. Il più delle volte, la morte vi prende l'aspetto del venir assorbiti o « divorati », o della mutilazione, evocata dal *leitmotiv* del coltellaccio. Questa duplice immagine — castratrice o divoratrice — rinvia certo all'inconscio personale di Charles Perrault, e si presta all'indagine psicanalitica che ne ha tentato M. Soriano. Ma non è difficile ritrovarvi i temi fondamentali della lettura popolare della morte, pur se deformati dalla manipolazione cui Perrault li ha sottoposti. Il divorare, la deglutizione istantanea, globale (si pensi alla

Nonna nel ventre del Lupo) ad opera sia dell'Orco di Pollicino, sia del Gatto con gli Stivali che a sua volta sgranocchia l'Orco miniaturizzato in topolino, sia naturalmente del Lupo di *Cappuccetto Rosso*, ci rinvia alla morte come assorbimento, ritorno al ciclo della natura, metamorfosi più che distruzione: una morte « rabelaisiana »... con questa differenza però, che nella lettura di Perrault la morte sdrammatizzata dalla dismisura e dal grottesco di Rabelais si trova come sviscerata e mutilata. Del ciclo della digestione carnevalesca non resta più che l'assorbimento, l'esser divorati.

Il fatto è che Perrault, se si è « nutrito » di questo discorso popolare sulla morte, non lo ripropone però nella sua autenticità: distillando l'angoscia sino al *happy end*, quello ch'egli offre è un Rabelais amputato del riso enorme della complicità, della gioia del trionfo della vita. Il riso ha mutato natura, trasformandosi in ironia o derisione. Non è più il popolo che esorcizza i fantasmi alienanti, o le angosce reali: è l'élite che sorride delle ingenuità del discorso popolare. Perrault ci dà un'ultima immagine di una cultura ancora viva all'epoca in cui l'ha raccolta dalle balie, ma che ha perso il suo dinamismo, e ch'egli devia dal suo letto, prima che divenga per secoli la specifica pastura dell'immaginario infantile. La complicità tra cultura popolare e cultura d'élite è finita. L'operazione « man bassa » di cui abbiamo fatto una delle chiavi per la lettura della svolta della morte in quest'epoca, trova qui un'illustrazione esemplare.

Ma la realtà non è tutta qui. Ci sono ancora dei Prometei popolari che gridano le loro verità. Così quel Costantino Sacardino, capopopolo degli Stati romani impiccato dalla giustizia pontificia nel 1619, il quale sul patibolo proclama: « Babioni quelli che lo credono [l'inferno]... Li principi vogliono farlo creder, per far a suo modo, *ma... hormai tutta la colombara ha aperto gli occhi* » (corsivo mio). Quest'eroe popolare va controcorrente nel momento stesso in cui il nuovo discorso ufficiale, dopo aver esorcizzato i morti dell'immaginazione popolare, ha collocato la morte nel cuore della vita.

- 1 D. Roche, 69.
- 2 W. K. Jordan, *Philantropy in England...*, 225.
- 3 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 230 bis.
- 4 R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en Trance au XVII^e siècle*, Paris 1968 [trad. it. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Bari 1971].

XVII. LA VITA NEL PENSIERO DELLA MORTE

All'epoca delle due riforme, la pastorale vittoriosa presso le masse è passata attraverso uno sforzo di cristianizzazione della morte; e questa cristianizzazione della morte esige l'esercizio di tutta una vita. La morte invade la vita: è questo, al livello della sensibilità collettiva, il tratto decisivo che prevarrà per oltre un secolo e mezzo, fino a metà Settecento. Come è avvenuta una tale svolta? Presentando la sensibilità barocca allo stato nascente, tra il 1580 e il 1650, abbiamo illustrato il contesto in cui questi atteggiamenti si collocano. Essi prendono così il loro posto in un insieme coerente, e non hanno più nulla di sorprendente. Ma si dà tutta una dialettica di scambi e influenze reciproche. Lungi dall'esser il semplice riflesso dell'atmosfera dell'epoca, i nuovi comportamenti religiosi nei confronti della morte contribuiscono a foggiarla, dandole i suoi tratti originali, i suoi riti, ed erigendo in sistema quella ch'era reazione epidermica. A ciò si deve se il sistema è largamente sopravvissuto all'epoca aurea della sensibilità barocca, e ha lasciato un'impronta duratura.

Morire ogni giorno.

Come s'è imposta quest'idea nuova, e ben presto ossessiva, di costruire tutta la vita nel pensiero della morte? Sarebbe troppo facile rispondere ch'essa non è nuova, e ricercarne le prime formulazioni nel pensiero medievale, fino a Gerson, o magari Innocenzo III o S. Bernardo. Ci sono poi, a testimoniare massicciamente la fioritura del tema sul finire del Quattrocento, le *artes moriendi*: un flusso che ha il suo momento più alto nel trattato di Erasmo (1530), il quale inaugura a sua volta nuovi sviluppi. Ma per un certo periodo lo slancio vitale del Cinquecento aveva ricacciato indietro

quest'idea importuna.

È un periodo indubbiamente non lungo, se ci atteniamo alla continuità (invero un poco forzata) suggerita, al livello dei titoli, dalla storia delle idee. Una delle fonti essenziali delle nuove pratiche la si ritrova incontestabilmente negli *Esercizi spirituali* che S. Ignazio elabora ad uso della Compagnia di Gesù. Nel ciclo delle quattro settimane, la prima è consacrata a una meditazione sul peccato e sull'inferno. Alla fine del secolo, e al principio del successivo, gli spirituali spagnoli si adoperano a divulgare i metodi ignaziani a beneficio dei laici. Così fra Luigi da Granada nelle sue meditazioni per le sette sere della settimana propone un itinerario organizzato in altrettante tappe quotidiane, lo sguardo costantemente rivolto alla morte: 1) conoscenza di noi stessi e dei nostri peccati; 2) miserie di questa vita; 3) ora della morte; 4) giorno del Giudizio; 5) pene infernali; 6) gloria e felicità del Regno dei Cieli; 7) generosità di Dio. Una prima lettura, un poco ingenua, può dar l'impressione che in questo itinerario ci si sbarazzi abbastanza disinvoltamente della morte, mentre sono gli altri novissimi ad occupare il centro della scena. Ma con il trattato sulla preghiera e sulla meditazione di S. Pietro d'Alcantara si delinea una sistemazione differente, che focalizza l'attenzione sull'ultimo passaggio strettamente inteso:

...1) Incertezza del tempo della morte; 2) separazione dagli amici e dalla famiglia; 3) angoscia per la sorte dell'anima e del corpo; 4) ansia di dover render conto di tutti gli atti di questa vita; 5) terrore al pensiero del giudizio; 6) l'estrema unzione; 7) gli aspetti fisici della morte; 8) meditazione sulla sorte dell'anima e del corpo dopo la morte...

Quel che gli spagnoli contemporanei di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce esprimono nei termini della tradizione ignaziana, gli italiani della Controriforma — sulla scia del Cardinal Bellarmino, il quale a cavaliere tra Cinque e Seicento mette in forma (per l'intera Europa, giacché lo si traduce in francese, inglese, spagnolo, fiammingo, ceco e ungherese) il nuovo discorso sulla morte — lo sviluppano sotto una moltitudine di titoli: *De bono mortis*, *De contemplatione mortis*, *De arte bene moriendi*, *Praxis preparationis ad mortem sancte*

obeundam, La morte del giusto, L'arte del ben morire, La morte christiana, La morte disarmata, Morte dolce e santa, Scuola della buona morte, La morte felice a chi ben vive, Orologio della morte, La preparazione alla morte, Vero apparecchio per la buona morte, Filotete ovvero l'amante della morte... Una serie ininterrotta che si prolunga su un arco temporale amplissimo, conducendo nel 1758 a *L'apparecchio alla morte* di S. Alfonso de' Liguori, vulgata riformulata che sul filo delle sue trecentocinquanta edizioni successive avrebbe fatto autorità sin nel cuore del Novecento.

Il campione di titoli offerto suggerisce già, sia pure in maniera impressionistica, l'insediamento di un discorso diversificato, sicuramente più diversificato di quello della vecchia *ars moriendi* di eredità medievale. E di fatto la pedagogia della morte qui proposta non è più la stessa. L'immagine, un tempo essenziale, retrocede: la sua presenza cade a meno della metà (47 per cento) delle opere nella prima parte del Seicento, a meno di un quarto (23 per cento) nella seconda parte, e a meno di un decimo nel Settecento. Non solo, ma testimonia spesso, quando sussiste, imo scarto arcaizzante rispetto al testo. Né la differenza ha un significato meramente formale, o pedagogico. Illustrando in dettaglio le scene al letto di morte, l'iconografia dell' *ars moriendi* ipervalorizzava l'ultimo istante. La preparazione di cui trattano i nuovi manuali tende invece a trascurarlo, per allargarsi fino a includere non soltanto lo stato di malattia, ma la vita tutta intera, concepita come un lungo apprendistato...

La parola chiave? « Muoio tutti i giorni », *quotidie morior*, secondo la formula di S. Paolo. Il missionario Grignon de Mont-fort così parla ai suoi genitori: « Bisogna soffrire e portare la propria croce tutti i giorni; è necessario... ». E Nouet gli fa eco nella sua *Retraite*: « L'arte di morire santamente è così importante, che per riuscirvi una volta, bisogna apprenderla tutta la vita ». Non dobbiamo vedere in queste ingiunzioni brutali ima pastorale terroristica ad uso dei semplici. I maestri dell'eloquenza sacra, per esempio Bourdaloue, hanno saputo orchestrare con persuasiva grandezza questo ideale di un'ascesi purificatrice: « Pensiero della morte, rimedio supremo per smorzare il fuoco delle nostre passioni, regola la più infallibile per concludere in maniera sicura le nostre deliberazioni, infine

motivo il più efficace per ispirarci un santo fervore nelle nostre azioni... ».

Perché quest'ascesi di una morte quotidiana? Tirate le somme, gli è che la vita non merita di esser difesa con troppo vigore. In una delle sue celebri lettere, M.me de Sévigné confessa senza ambagi le paure che l'assalgono all'idea della morte, e più ancora della salvezza, e conclude: « Vorrei esser morta nelle braccia della mia nutrice ». La vita altro non è che una perpetua battaglia contro la morte, ma una battaglia perduta in partenza.

All'interlocutore insoddisfatto — magari mondano o libertino — il quale obietti che la vita riserva nondimeno dei piaceri o degli attaccamenti durevoli, questa pastorale dolorista replica con franca durezza. Vanità — sentenza — e ai piedi della Maddalena pentita apre uno scrigno da cui scivolano fuori gioielli e frivoli ornamenti. Bossuet dichiara senza ambagi che la vita è nulla: « Che cosa sono cent'anni, che cosa sono mille anni, dacché basta un momento a cancellarli? ».

In questa lettura desolante della vita, non conosco nulla di più crudele di quella pagina sul matrimonio in cui Fénelon, il vecchio avversario di Bossuet, dopo aver minuziosamente elencato ogni possibile sventura e peripezia della vita coniugale, immagina il caso estremo di un matrimonio felice, senza nubi né vizi nascosti. Ebbene, bisognerà pure, secondo ogni verosimiglianza, che uno dei due se ne vada per primo, lasciando l'altro nella sua solitudine. « È qui che li aspetto », trionfa l'uomo di Dio infilandosi nel personaggio della morte, con una formula che fece rabbrivire Brémond. Ma lasciamo che sia Bossuet, con un colpo d'ala di sapore pascaliano, a trarre le conclusioni di questa meditazione: « O Dio, ancora una volta, che cosa siamo noi? Se getto lo sguardo davanti a me, quale spazio infinito in cui io non sono! Se lo volgo all'indietro, quale spaventevole durata in cui non sono più! E quanto poco spazio occupo in quest'abisso immenso del tempo! Io non sono nulla: un intervallo così piccolo non è in grado di distinguermi dal nulla. Mi si è inviato qui soltanto per far numero. In realtà non si sapeva che cosa fare di me, e lo spettacolo sarebbe andato avanti lo stesso anche se io fossi rimasto dietro le quinte ».

Questo è il suono dei grandi organi ad uso della corte e dell'élite. Ma la pastorale popolare, destinata alla gente ordinaria, non si perita di calcare la mano. Certo, non tutti ricorrono, come quel tale predicatore bretone, o il missionario provenzale padre Honoré de Cannes, al mimodramma consistente nell'esibire sul pulpito un teschio su cui vengono successivamente aggiustati un parrucchino, una cuffia all'ultima moda e un tocco di magistrato. Ma, ancora nella prima metà del Settecento, il padre Bridaine, oratore tonitruante, aggredisce il suo uditorio nel modo più diretto: « Non dormite forse nel letto in cui dovete spirare? Non vi coricate nelle lenzuola in cui dovete esser sepolti? Non udite il suono spaventoso delle campane che debbono informare tutta la città del vostro trapasso? ». Per il predicatore popolare — ad esempio il padre Yvan nella sua *Trompette des morts pour réveiller les vivants* — la morte conserva chiaramente i tratti dei vecchi trionfi medievali: « Essa ha ali che la portano dappertutto, e una falce che abbatte ogni cosa. Essa è cieca, e non ha alcun riguardo per l'età, condizione, qualità e stato delle persone. Essa è senza orecchie, e non ascolta né le preghiere né i lamenti... ».

Si comprende come, in un contesto del genere, la morte possa divenire l'esercizio di tutta la vita. La fine del Medioevo s'era concentrata sul terrore della morte improvvisa, quella che ci sorprende senza lasciarci il tempo di metter ordine nei nostri affari. Non diremo che l'argomento perde terreno, benché il conteggio delle opere lo faccia pensare. Al principio del Seicento, troviamo infatti questo tema in buona evidenza in sei casi su dieci, e un secolo dopo in quattro solamente; un andamento da cui parrebbe lecito inferire una progressiva sdrammatizzazione del trapasso. Ma non lasciamoci ingannare: questo ripiegamento non è che il complemento, e come la sanzione del successo riportato dalla pedagogia di preparazione di lunga mano alla morte. Indubbiamente, i nostri autori continuano a temere vivacemente le sorprese dell'ultimo passaggio, in cui i giochi sono ancora aperti. E ne ripareremo. Ma s'insedia in loro, malgrado tutto, l'idea che una buona morte è la sanzione normale di una buona vita — intendiamo: una vita essa stessa « morta », come dicono, ai piaceri terreni — e che, inversamente, una morte edificante

non potrebbe realmente riscattare, senza lasciare qualche legittimo sospetto, una vita cattiva.

Di qui ovviamente il costante moltiplicarsi dei manuali, dei metodi che si rivolgono al cristiano inserito nei quadri della sua vita: la comunità parrocchiale, o, più spesso, la comunità prescelta della confraternita, supporto delle devozioni collettive; e anche, in misura crescente, la famiglia, i cui membri partecipano a pieno titolo all'esercizio della morte. Ma soprattutto questa letteratura ha di mira l'individuo, sollecitato direttamente al più segreto dei livelli, quello dell'orazione personale e della condotta della vita. Dall'una all'altra di queste tre pedagogie si registrano, a seconda dei manuali, mutamenti d'accento non irrilevanti. Alla gente del popolo le pratiche collettive, e magari le norme costrittive; alle élites clericali, aristocratiche e borghesi le vie della meditazione individuale. Ma valgono per tutti la proposta di un itinerario, e un insieme di temi e di supporti comuni, di tecniche sperimentate.

Una pedagogia della morte.

L'esercizio del *quotidie morior* comprende due elementi, che offrono quanto meno un comodo criterio per organizzare l'esposizione. C'è un aspetto, se si vuole, disciplinare, volto alla macerazione, al ripiegamento su di sé, all'ascesi. Un altro invece, complementare, corregge e trasfigura questo rude esercizio mettendolo a confronto con i modelli che l'illuminano e gli conferiscono il suo specifico senso: la vita dei santi, raccontata negli *exempla* nuova maniera, e la Passione e la morte del Cristo, che sono il coronamento dell'edificio.

L'esercizio della morte? Per conoscere le regole del giuoco, basta confrontare i sommari di questi *Manuali, Esercizi o Ritiri*, che ne illustrano particolareggiatamente le tappe. La cosa è piuttosto semplice, giacché più o meno tutti si assomigliano, salvo il diverso grado di approfondimento. « In salute », come dicono i nostri autori, il pensiero della fine dev'essere quotidiano, al momento della preghiera, o, più precisamente, prima di coricarsi, prima di abbandonarsi al sonno, immagine e prefigurazione della morte, e — chi può dirlo? — forse il

momento in cui saremo sorpresi senza difesa... Per quanti non spingono la devozione sino a questo punto, o desiderano semplicemente una riflessione più in profondità, si tratta di scegliere uno o più giorni nella settimana, o almeno uno nel mese. Dal pensiero della sera, fugace ma serio, al ritiro organizzato, periodico, tutta una graduazione passa attraverso l'esercizio dell'esame di coscienza, la frequentazione deliberata delle « belle » agonie o delle esecuzioni esemplari, la scelta di un confessore, ma anche dell'« amico fedele », persona onesta e discreta incaricata di ricordare e ammonire... Infine, l'ideale del « ritiro » che diviene l'occupazione di tutta la vita: il ritiro di Port-Royal, o quello che chiude l'impossibile romanzo d'amore della *Princesse de Clèves*.

Come supporti di questi esercizi, l'epoca ha immaginato, o quanto meno sistematizzato, un certo numero di pratiche, che le epoche anteriori avevano conosciuto soltanto a titolo di curiosità. Certo, già Savonarola consigliava la meditazione sul teschio, o sullo scheletro... ma è la Controriforma che ha spinto questo giuoco all'estremo. Pittori e poeti non fanno che illustrare una pratica corrente: nelle élites si cita il cardinal Chigi, che a scopo di mortificazione utilizza soltanto stoviglie grossolane decorate con teste di morto; o Francesco Caetani, della Compagnia di Gesù, che dorme con il capo appoggiato a uno scheletro... Questi esempi romani non sono affatto delle bizzarrie. Negli inventari *post portem* dei notabili marsigliesi abbiamo ritrovato i medesimi oggetti: non certo teschi (il notaio non li registra), ma scheletri d'avorio su velluto nero...

In questa progressione, il non plus ultra è indubbiamente quel singolare esercizio dell'immaginazione che consiste, dopo aver meditato sul teschio, nell'operare, se così può dirsi, una traslazione su se medesimi, rappresentandosi in agonia, e poi *in articulo mortis*, sdoppiandosi per evocare come spettatore i propri istanti estremi, il cerimoniale che li circonda, l'ultimo respiro, l'involarsi dell'anima e la degradazione del corpo, sino all'atto finale:

Comme on m'ensevelit, comme on m'asperge d'eau,
Comme on me porte en terre,
Comme on ne me voit plus, logé dans un caveau,
Où la tombe l'enserre...

Fantasmì di un'immaginazione a briglia sciolta? Non è così. Il poeta Gody non fa qui che applicare alla lettera un consiglio che figurava tra gli esercizi spirituali di S. Ignazio (« rappresentarmi sul letto di morte »), e mimato ad uso dei semplici dai missionari più eloquenti, come ad esempio Grignon de Montfort, se si deve credere alla seguente descrizione: « L'ultimo giorno il servitore di Dio rappresentava egli stesso un uomo in punto di morte. Era seduto su una poltrona, e presso di lui stavano due ecclesiastici, i quali facevano le parti l'uno dell'angelo, l'altro dello spirito tentatore. Il moribondo incollava spesso sulle labbra o premeva sul cuore il crocifisso che teneva in mano; e lanciava sguardi pieni di fiducia verso il cielo... ».

Non si comprende tale contemplazione ipnotizzata della morte se non se ne sa scorgere — nel quadro di questa severa pedagogia — il punto d'arrivo. Sulla traccia di Jean-Baptiste Vitelli, bisogna porre accanto al teschio il crocifisso, immagine certo vistosa della morte, ma di una morte riscattata e vinta. La meditazione sulla Passione del Cristo, come pure sul Calvario, è un elemento essenziale, e anzi la chiave di volta di questo esercizio. E, a quanto pare, l'accento vi batte con un'insistenza crescente: citata al principio del secolo dai due terzi dei trattati, la sua presenza cresce al 95 per cento tra il 1650 e il 1750. Il discorso della letteratura converge qui con quello dei testamenti parigini, in cui il riferimento ai meriti del Cristo (i provenzali dicono: « Per i meriti della morte e Passione del Cristo... ») s'insedia massicciamente tra il 1630 e il 1670, per retrocedere alla fine del secolo. Attraverso la meditazione sulla Passione e la morte del Cristo si opera la misteriosa alchimia che trasfigura l'immagine della morte, proiettandola nell'orizzonte della salvezza; una idea espressa in termini lambiccati ma percettivi da un prezioso ch'è anche uno spirituale, Lazare de Selve:

O jardin du Sauveur, qui a pour pallissades
Les espines, les cloux, la lance et les douleurs,
Et l'angoisse, l'ennuy, les craintes, les frayeurs
Pour allées, des tours, cabinets, promenades...
O pêcheur c'est pour toy, mon âme c'est pour vous

O espouse du ciel, contemple ton espoux,
Qu'il est blanc et vermeil: O Seigneur des Merveilles,
Donne une source d'eau à mon chef vicieux
Afin qu'il verse autant de gouttes de ses yeux
Que tu as respandu de ces gouttes vermeilles...

Per colui che porta a compimento questa meditazione impadronitasi di tutta la sua vita — ossia realizza un'unione di mente e di cuore con la Passione del Cristo — la morte, trasformata, non è più oggetto di terrori e paure. Rovesciamento estremo: essa è non soltanto accettata, ma auspicata e desiderata.

In quale misura questo modello, che abbiamo illustrato a partire principalmente da una Francia — barocca o classica, scelga ognuno secondo il proprio gusto — colta attraverso il discorso delle sue élites (ed élites cattoliche), è valido al di fuori di questi limiti?

Allo stato delle nostre conoscenze, mi sembra lecito, senza peccare di eccessiva imprudenza, estrapolare dal discorso della scuola francese a quello dell'Europa della Controriforma, non foss'altro perché nelle sue origini esso è di fatto internazionale, avendo le sue fonti nella Compagnia di Gesù, dalla Spagna dei contemporanei e successori di S. Ignazio all'Italia di Bellarmino alla Francia o alla Renania del padre Drexel. Sulla base di un'informazione più ampia, converrà tuttavia indubbiamente sfumare. Certo, il tronco è comune, ma la cronologia differenziata: in Francia (lo sappiamo grazie a D. Roche) questo discorso entra in crisi, o s'interrompe, quanto meno sotto il profilo della creatività, a cavaliere tra Sei e Settecento. Quando, nel 1757, scrive il suo *Apparecchio alla morte*, Alfonso de' Liguori è già un attardato, o è sostenuto da una corrente tuttora vivace? Un quesito che si potrebbe trasporre in Spagna. Più cruciale è domandarsi in quale misura questa nuova pedagogia della morte possa esser detta rappresentativa della sensibilità riformata nell'epoca classica. La risposta non è ovvia. L'impressione di ambiguità dipende indubbiamente — il richiamo è elementare, ma essenziale — dal fatto che, diversamente dal caso della Controriforma, non esiste *un* discorso riformato, ma più discorsi, tra loro fortemente divergenti.

È dunque con la sensazione di prender forse un poco sottogamba le difficoltà dell'argomento, che scegliamo come punto di partenza i teologi e spirituali anglicani della prima metà del Seicento: Hooker, o W. Perkins (la *Golden Chaine*, 1593, e soprattutto il *Salve for a Sicke Man*), e naturalmente John Donne, predicatore e autore spirituale non meno che poeta. Questi autori svolgono un discorso molto vicino a quello del cattolicesimo contemporaneo. Esorcizzano i terrori della morte improvvisa, e delle preghiere cui si ricorre per scongiurarla, in cui scorgono tracce superstiziose del papismo (che cosa si crede di cambiare con tali mezzi?). Ma sono fermamente persuasi della necessità di una vita intera spesa nel pensiero della morte, e Jeremy Taylor scrive *The Rule and Exercise of Holy living and Holy dying* (Regole ed esercizi per una santa vita e una santa morte). Donne commenta il tema della prigione:

Noi siamo tutti concepiti in una prigione ben chiusa, nel seno di nostra madre, e siamo ancora tutti prigionieri dopo la nostra nascita, perché la nostra libertà è racchiusa entro le mura di una casa. Prigionieri dunque sempre, sia pure in uno spazio più largo. Poi tutta la nostra vita non è che un cammino verso quel luogo di esecuzione ch'è la morte...

In questo clima, la preparazione alla morte diviene una necessità quotidiana. Essa stride alquanto, è veto, con quella serenità della gioia interiore che deve caratterizzare colui che la fede rende certo della salvezza. Ma i nostri autori rovesciano la questione: il pericolo maggiore — e indubbiamente un'astuzia del demonio — è proprio l'ingannevole sicurezza. Bisogna, ci dice Hooker, « temere di non temere ». Certo, quest'affermazione non sfocia in un esercizio altrettanto elaborato di quello della pastorale cattolica, né in un rituale paragonabile. Ma per Donne e i suoi contemporanei esiste un tipo di paura salutare (*holy amazement*); e secondo Hooker se non siamo realmente posseduti da questo spirito, tutto quel che possiamo dire della vita eterna è soltanto una vana illusione.

In una maniera forse ancor più vigorosa di quanto avvenga in campo cattolico, questi autori focalizzano la loro lettura su una meditazione della Passione, morte e risurrezione del

Cristo. Questo cristocentrismo, evidente in Donne, è onnipresente in Andrewes, il quale associa intimamente il peso dei nostri peccati alle sofferenze del Salvatore. Ed è su quest'affermazione di fiducia che l'itinerario si conclude: l'amore, correttivo della paura, diviene riposo, consolazione e termine del viaggio; e la risurrezione del Cristo la prova e l'immagine di quel che ci attende.

Dal mondo anglicano a quello luterano, Donne o Gryphius ci lasciano su un'immagine pacificata. Domandiamoci: testimoniano per l'intero universo della Riforma? È la prova stessa della morte, con la descrizione del cerimoniale che la circonda, che ci permetterà di giudicare.

Ma senza ancora abbandonare questi dintorni della morte, è giocoforza constatare in coloro in cui s'incarna la lettura più rigorosa della Riforma una tensione ch'è il frutto di un sentimento assai contraddittorio della morte, e della sua preparazione in vita. Su questo piano, i puritani della Nuova Inghilterra ci offrono una dimostrazione estrema, ma esemplare. Per questi predestinati, raggiungere la sicurezza di esser nel numero degli eletti è un'impresa molto più ardua che non paia. Ci si può infatti ingannare, e, al limite, la certezza è più pericolosa che utile: per Arthur Hildersam, che scrive nel 1629, cessare di dubitare significa rinchiudersi in una sicurezza ch'è soltanto una forma di falsa certezza (*false assurance*). Si capisce dunque come il santo durante l'intera sua vita si trovi forzato a dubitare, a credersi impuro, e in ogni caso incapace di persuadersi che la sua elezione è assicurata. In quest'economia della salvezza, la morte viene ad assumere un ruolo radicalmente ambiguo. È liberazione: la fine del pellegrinaggio, una benedizione, il mezzo per sfuggire alla miseria e al peccato. Ma è anche, all'opposto, il male assoluto (« the greatest evil in the world »), una calamità terribile, il castigo del peccato.

Tra queste due immagini, qual è stata la scelta dei puritani? Si è talvolta visto nella loro attesa soltanto una fiduciosa impazienza. In chi li rilegga oggi¹, prevale invece nettamente l'impressione di un'acuta paura della morte, che gli sta attaccata alla pelle. E questo panico i puritani l'hanno sistematicamente trasmesso ai loro figli, sino al crescendo del Great Awakening del decennio 1740-50, ripetendogli

incessantemente: « Ricordati della morte, pensa spesso alla morte, pensa a quel che accadrà al letto di morte... ». Per questi ragazzi, la cui natura è vista come congenitamente corrotta, Cotton Mather non sa immaginare, nel suo *The Young Man's Preservative* (1701), che tre soli rimedi: il castigo, l'afflizione, il terrore (*amazement*).

Certo, estrapolare a partire da questo modello sarebbe arrischiato; e ritroveremo tra un momento la morte vissuta in serenità, tanto nelle dimore dei riformati francesi al tempo delle persecuzioni, quanto nelle cantate di Bach. Resta che, nel mondo cattolico come in quello riformato, con rimarchevole simmetria, la vita è stata vissuta come anticamera della morte, temibile preparazione di una salvezza incerta. Per quasi due secoli, le energie si sono concentrate su questa partita. L'immagine della posta in giuoco era dunque divenuta così formidabile?

Note

1 D. E. Stannard, *Death and Dying in... New England*, 228.

XVIII. TRA IL CIELO E L'INFERNO

Se la morte impregna la vita, conferendo all'intera epoca la sua coloritura doloristica, ciò avviene naturalmente nel quadro di una visione modificata dei novissimi e dell'economia della salvezza (i due temi sono troppo intimamente intrecciati perché sia possibile separarli). Ma cos'è dunque ch'è realmente cambiato, se si considera che, perlomeno al livello delle idee chiare, le prese di posizione decisive in materia religiosa si sono avute nel secolo precedente, nella crisi della Riforma? È sul lato forse più discreto, ma più massiccio, della diffusione delle idee-forza, e della maniera in cui le verità correnti sono vissute, che si verificano gli eventi più importanti.

L'istituzionalizzazione dell'aldilà.

Al livello delle sensibilità epidermiche, abbiamo già notato non già l'eclissi, ma l'intimizzazione dell'Apocalisse. Certo, nella predicazione e nell'immaginazione popolare la visione della fine dei tempi è ancora viva; e gli autori delle diverse confessioni discutono con preoccupazione e serietà sulla superficie e sul volume dei corpi che il giorno della risurrezione si ammucceranno nella valle di Giosafat. Ma è finito il tempo in cui i riformati, dinanzi alle turpitudini del papato (la Grande Babilonia), pensavano di esser entrati nel *millenium*, e ritenevano già iniziato il ciclo finale.

Indubbiamente, a cavaliere dei due secoli l'idea è ancora ben viva in alcuni esegeti: nella sua *Piaine Discovery of the Whole Revelation of St John* (1593), John Napier ripercorre la storia dell'uomo in questa prospettiva; e lo stesso fanno i primi teorici puritani, per esempio Th. Brightman (1562-1607). L'idea attraversa l'Atlantico con John Cotton, che annuncia a Boston il crollo sia dei turchi che del papato. Dove la disciplina

del cattolicesimo post-tridentino ha addomesticato le immaginazioni — dall’Inghilterra alla Scozia alla Nuova Inghilterra — tra il 1600 e il 1650 proliferano le letture di quanti attendono l’Apocalisse, o sono convinti di star già vivendola. Ma l’Europa continentale riformata ha i suoi teorici famosi, ad esempio Johann Heinrich Alsted, il quale prosegue fino alla morte (1638) una carriera di pedagogo e di teologo dalla Germania centrale alla Transilvania, imponendosi come uno dei grandi esegeti del *millenium*, ch’egli colloca nel 1694. Largamente note intorno al 1620, le opere di Alsted sono contemporanee di quelle di Jacob Böhme (1575-1624), il ciabattino visionario, la cui segreta influenza sarà profonda e durevole.

Ma più ancora di questi teorici, sovente appartati, quel che ci interessa è la speranza o l’attesa della fine dei tempi che esplode in movimenti popolari e si fa azione. Ciò accade con forza nel decennio rivoluzionario vissuto dall’Inghilterra tra il 1640 e il 1650. Naturalmente, non ci occuperemo qui in tutta la sua ricchezza del discorso svolto in quel decennio dai *mecanik preachers*, e non entreremo nella complessità dei sogni dei livellatori (*levellers* e *true levellers*), dei *diggers*, o dei rami cospiratori di tali movimenti, quei *ranter*s o quei *Five Monarchy Men* pronti — ancora tra il 1649 e il 1660, e addirittura fino al 1680 — a passare all’azione per instaurare sulla terra il paradiso sociale ch’è nei loro sogni. Della varietà di questi messaggi millenaristici — la cui originalità, lo sentiamo chiaramente, è di aver creduto, un secolo dopo gli anabattisti, il *millenium* a portata di mano — noi fisseremo principalmente quella che ci sembra la mutazione essenziale: il ritorno sulla terra di un’ideologia la quale si nutre certo di visioni, rivelazioni e immagini bibliche, ma che nei più consapevoli si radica in un progetto sì utopico, ma decisamente terreno. Con Winstanley e qualche altro, il serpente, le quattro bestie dell’Apocalisse e l’impero del Demonio sono evocati e decifrati alla luce delle realtà sociali di questo mondo. Com’è ben noto, questo discorso utopico è stato imbavagliato e soffocato: la svolta del decennio 1650-60 ne vede, in certo senso, la morte.

Semplifichiamo all’estremo, forse un po’ troppo... Una delle forme di sopravvivenza di quest’ideologia va cercata presso i quaccheri: è nel 1647 che George Fox riceve la sua rivelazione,

ed è a partire dal 1650 che il movimento si diffonde, grazie al proselitismo dei suoi predicatori. Ma questa nuova figura, che dà il cambio alla vecchia, comporta al tempo stesso un'interiorizzazione e una marginalizzazione. I quaccheri, per i quali il Cristo è già ritornato, ma non sotto una forma materiale, e che conducono una guerra spirituale, rimettono indubbiamente in questione, come già in passato anabattisti e sociniani, l'intera escatologia corrente. Per loro la risurrezione non ha nulla di fisico, essendo guarigione dal peccato, emancipazione dal nostro corpo corruttibile e incamminamento verso corpi spirituali celesti.

Di queste idee, intrecciatesi, talvolta non senza confusione, nel grande dibattito del decennio 1640-50, troveremo spesso l'eco depurata e razionalizzata nella rimessa in questione dell'inferno che culminerà, in specie nelle civiltà della Riforma, a cavaliere tra Sei e Settecento. Per il momento, nei teorici anglicani o presbiteriani ufficiali il discorso teologico responsabile, che si confonde con il discorso sociale delle élites, si attiene beninteso a una lettura che riprende la condanna agostiniana del millenarismo. Su questo punto, le Chiese costituite della Riforma non differiscono dal cattolicesimo. La prospettiva terrificante, dolori-sta per molti, pacificante per altri, non viene rimessa in questione. Non diremo che la risurrezione non rappresenti più una dimensione capitale dell'escatologia dell'epoca: vorrebbe dire non comprender nulla delle cantate di Bach o dell'iconografia delle tombe inglesi. Ma essa è per ognuno integrata nella sua avventura individuale. Il giudizio individuale, con il vaglio preliminare ma essenziale che ne discende, rimane la grande ossessione dei più. Senza ambiguità — nella lettura cattolica che qui riecheggia — noi riceviamo in morte ricompensa o castigo, secondo i nostri meriti o le nostre colpe: la porta della salvezza si apre sul paradiso o sull'inferno.

Quest'epoca conosce dunque uno o due modelli della salvezza e dei novissimi che seguono la morte? Di primo acchito, si è tentati di contrapporre la prospettiva binaria dei riformati — paradiso o inferno — al sistema a triplo ingresso, con la sua insistenza sul purgatorio, difeso con forza dal cattolicesimo post-tridentino. Ma, al di là di un contrasto che rimane essenziale, sembra imporsi in questo secolo l'unità

effettiva di un clima ch'è indubbiamente contrassegnato presso gli uni e gli altri dalla paura, e da un'impronta dolorista comune.

Per tutti, il paradiso rimane arduo da descrivere. Rifiutate le immagini troppo concrete del giardino medievale in cui s'incontrano gli eletti, i più popolari tra i trattati cattolici s'impaniano in una descrizione euforica priva di autentici sostegni figurativi: « luce quieta, gioia sempiterna, vita immortale, allegrezza eterna con gli Angeli e tutti i Santi... ». Incapaci di sfuggire a un calco, che ci appare oggi alquanto insipido, delle gioie terrene, ci presentano un mondo « senza notte, senza vecchiaia, paura né povertà, né alcuna debolezza da malattia, dove nessuno è avvilito né corruciato... nessuna brama né desiderio carnale, nessun'ambizione... ». A queste gioie in negativo s'accompagna « la manna... carne celeste ». Dovremo rimproverare a questi autori cattolici d'esser così scarni sulle gioie celesti, e così disarmati quando si tratta di evocare i godimenti del paradiso? Nella Chiesa d'Inghilterra, John Donne, il quale, pur fattosi predicatore, non ignora certo le risorse della poesia, ammette umilmente che non sa com'è fatto il paradiso, se non che vi si vede Dio faccia a faccia; e le metafore che impiega — l'immagine della Nuova Gerusalemme, lo splendore dello zaffiro, dello smeraldo o dell'ametista — rimangono decisamente accademiche. In verità, ad esprimere queste cose la parola scritta serve poco e male: per comprendere il cielo di cui quest'epoca ha sognato, è all'arte che occorre rivolgersi. All'espressione estatica che si dipinge sui tratti della *S. Teresa* berniniana, in cui il riposo e l'abbandono sorgono dal movimento stesso del drappeggio; versione intimizzata ma complementare dei grandi cieli teatrali dell'età barocca, di quelli che il Greco apre all'empireo nella *Visione di Filippo II*, o nella *Sepoltura del conte d'Orgaz*. Quest'età barocca, che stenta così visibilmente a descrivere il paradiso come uno stato, l'evoca con assai maggior forza di convinzione in termini di movimento, di slancio; e i soffitti in *trompe l'oeil* del padre Pozzo nella chiesa di S. Ignazio esprimono drammaticamente quest'aspirazione.

In una sensibilità riformata che per esprimersi ha rifiutato le immagini, ma non il supporto della musica, è la situazione diversa? La gioia celeste come movimento o come aspirazione

vi si dispiega con tutto lo spessore di una drammaturgia che fa passare dal timore e dal tremore all'acquietamento e alla liberazione. È la gioia cantata nei suoi mottetti da Johann Christoph Bach, lo zio del Kantor:

Non temere nulla, perché io ti ho riscattato
Tu sei mio, io ti ho chiamato per nome...

Più complessa, e anche più ricca — a misura che si nutre alle fonti italiane? — che non sia il corale alla tedesca, espressione di una fiducia senza riserve, l'arte delle cantate di Johann Sebastian Bach esprime solo di rado il giubilo allo stato puro, quale l'incontriamo nella cantata n. 51, *Jauchzet Gott in allen Landen*, subito così trionfale nella proclamazione del soprano, e che esplode nel finale, in cui ai cori si sposa la vivacità delle trombe. È dai supplizi della morte che prende l'avvio la meditazione: morte di una principessa nella *Trauercantate* n. 198; morte del credente (la mia forse) in quella cantata n. 60 che fa dialogare al letto di morte la paura e la speranza; morte del Cristo nella cantata n. 78, *Jesu der du meine Seele...*. « Gesù, che attraverso la morte hai liberato la mia anima ». Ma da questa morte sconvolta, e sconvolgente, al termine di un itinerario doloroso, sorge la pace: « Wir eilen mit schwachen doch einsigen Schulden » (« Noi avanziamo a passi malfermi ma ardenti », cantata n. 78). L'ascensione si compie nella pace e nella gioia (*Mit Fried und Freude*, cantata n. 106). Basta, toglimi di sotto al giogo, supplica l'anima che aspira al sonno (cantata n. 60), ma che già scopre l'altro versante, come la principessa sassone della cantata n. 198, già ricevuta nella dimora di zaffiro dell'eternità, nel fulgore di un centinaio di soli, dinanzi al trono dell'Agnello. Non lasciamoci persuadere, perlomeno non senza indagarla, da questa certezza. La limpidezza del corale finale copre in effetti due diverse serie di immagini: quella del regno celeste già presente (« Il mondo è già per voi un regno celeste », cantata n. 104, *Du Hirte Israel, höre...*), e quella del sonno nell'attesa della risurrezione. Il paradiso riformato assume il suo senso autentico, o perlomeno la sua pienezza, soltanto nel giorno del giudizio collettivo.

All'opposto, in tutte le confessioni l'inferno si afferma come una presenza tanto massiccia e pesante quanto l'immagine del

paradiso è evanescente. Vedremo tra breve che esistono di già, soprattutto nelle Chiese riformate, pensatori e teologi che s'interrogano perplessi sulla possibilità che un Dio infinitamente buono abbia condannato a pene infinite quei peccatori « finiti » (oh, quanto finiti!) che noi siamo. Analogamente, faremo il giusto posto alla contestazione radicale dei libertini francesi. Ma in tutte le Chiese il discorso ufficiale rimane, nei suoi aspetti terroristici, straordinariamente convergente. Indubbiamente, converrà distinguere una versione astratta o non figurativa dell'inferno, propria dei riformati, e l'immaginario tuttora sovrabbondante, benché talvolta un poco raffrenato, del cattolicesimo. Ma, in linea generale, i nostri autori stentano assai meno ad evocare le pene dell'inferno che ad immaginare le gioie celesti.

L'immaginazione è stata indubbiamente disciplinata, e non si troveranno più le puttane nude della cavalcata del demone Herlequin, ritmicamente impalate su punte arroventate al calor bianco, secondo il movimento dei cavalli lanciati al galoppo... Qui si misura palesemente la rottura consumata con l'immaginazione popolare e i suoi inferni allegramente sadici. L'inferno deve rimanere uno strumento repressivo concreto quanto basta per sollecitare l'immaginazione, ma senza torbidi compiacimenti...

Mutato e immutato insieme, l'inferno ad uso del popolo s'è istituzionalizzato, e un tantino razionalizzato; e gli autori che spingono lo sguardo un passo al di là di questo mercato di consumo sistematizzano la distinzione, già medievale, tra la pena (o le pene) del senso, che tortura fisicamente i dannati, e quella « che consiste nella privazione della vista di Dio ».

Appoggiate a citazioni incontestabili, le pene fisiche non mancano di porre qualche problema agli autori spirituali più interiori, i quali sviluppano, ad uso delle élites, una lettura metaforica meno assertoria. Così il giansenista Nicole si orienta prudentemente verso un'interpretazione che assimila le torture dell'inferno alla scoperta da parte delle anime dei reprobì del fatto che « muoiono vuote dell'amore di Dio... che sono per sempre escluse dalla felicità che desiderano ». Ciò nondimeno, da Bellarmino (alle origini della Controriforma) sin nel cuore del Settecento (nel 1748 dom Sinsart consacra un trattato alla *Déjense du dogme catholique sur l'éternité des peines*), il discorso

cattolico si afferma immutato e unitario, indipendentemente dalla differenza di tonalità tra l'inferno ad uso dei piccoli e quello di cui son minacciati i grandi.

Nelle Chiese costituite, l'inferno dei riformati non è molto lontano da quello di Nicole. È vero che Calvino aveva minacciato ai dissoluti l'inferno e lo « stridor di denti ». Ma nella sua concezione è la disperazione che alimenta e costituisce la vera realtà del fuoco infernale. La Confessione di Augusta (art. XVIII) e gli articoli della Chiesa d'Inghilterra (art. 42) avevano vigorosamente riaffermato, in contrapposizione alla dottrina cattolica del purgatorio, il carattere eterno delle pene. I trattati secenteschi non fanno che illustrare queste verità: W. Perkins, il teologo anglicano autore della *Golden Chetine* (1592), definisce le pene attraverso la privazione della presenza di Dio, uno stato di smarrimento in cui ci si rimprovera i propri peccati più segreti, e anche, più concretamente, la coabitazione con i demoni e i dannati, e orribili tormenti tanto del corpo quanto dell'anima. In una lettura profondamente impregnata del pessimismo della predestinazione calvinista, Perkins insiste, come John Donne, sulla tragicità della sorte di coloro che, nei segreti disegni di Dio, sono nati per l'inferno. Nell'essenza, l'inferno è chiaramente la privazione della presenza e della vista di Dio, anche se non si manca di ricorrere alle evocazioni classiche: il fuoco, lo zolfo, l'oscurità, il brulichio dei vermi, lo stridor di denti. Al livello delle comunità di fedeli, quest'inferno non è certo meno « terroristico » di quello della Controriforma: presso i puritani della Nuova Inghilterra, che spingono questa pedagogia all'estremo, i predicatori diffondono sin nel cuore del Settecento un discorso spesso apocalittico (benché astratto) sugli eterni tormenti dell'inferno. E, nel suo sforzo pedagogico rivolto ai più giovani, il puritanesimo sembra esser riuscito ad instillare una reale paura dell'inferno attraverso mezzi che possono oggi apparire odiosi, ma ch'erano terribilmente efficaci. Leggendo i trattati dei puritani, si comprendono meglio i terrori e le grida di Elisabeth Sewall, una ragazzetta di sette anni che piange all'idea di finire in quest'inferno che Satana ha popolato delle sue creature.

Il secolo del purgatorio.

La paura dell'inferno è la chiave di volta di tutta una visione, ferreamente ordinata, sia di questo che dell'altro mondo. Questa tonalità comune non può però occultare la profonda cesura tra mondo cattolico e mondo riformato creata dalla possibilità del riscatto a termine che il primo offre alle anime del purgatorio. Questa frattura profonda, formatasi nel secolo precedente, rivela ora tutta la sua ampiezza, e la vastità delle sue conseguenze. Il Seicento barocco è senza dubbio il gran secolo del purgatorio, messo in onore — si ricorderà — dal concilio di Trento nel quadro della sua lotta contro i riformati. Se si segue — nella statistica della letteratura sull'aldilà elaborata dal vecchio ma sempre utile repertorio di Abbott Ezra — la curva dei temi trattati, una conclusione s'impone: sui 218 titoli dedicati al purgatorio censiti da Ezra dalle origini al decennio 1860-70, 136, pari al 62 per cento, si situano tra il 1580 e il 1680, e in specie tra il 1580 e il 1640. Sondaggi più diretti e recenti confermano le cifre, e illustrano il processo. La letteratura devozionale riformata, quale è stata seguita nel Palatinato tra il 1560 e il 1630, riserva un posto cospicuo alla polemica calvinista contro questa principale tra le superstizioni dei cattolici. Il dibattito ideologico conosce il suo culmine nei primi due terzi del Seicento (ma in Francia registra vigorose riprese fino alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes nel 1685). In risposta all'attacco dei riformati, la Controriforma insiste, precisa e sviluppa. Questo sforzo pedagogico e pastorale riporta successi incontestabili al livello della diffusione di massa. L'avventura può dunque esser seguita in due tappe distinte: l'affinamento di un'immagine, e la sua diffusione. Si semplifica, indubbiamente, ma non si deforma la realtà quando si afferma ch'è tra il 1580 e il 1650 che s'insedia il modello della rappresentazione dell'aldilà che perdurerà, quasi inalterato, sino agli anni Cinquanta del nostro secolo.

Bellarmino, interprete quasi ufficiale dello spirito del concilio di Trento, ha dettato quella definizione del purgatorio come pseudo-inferno ch'è ormai destinata ad imporsi. È questa l'immagine che l'iconografia « nobile » del purgatorio, singolarmente attiva, diffonde allora in Italia (epicentro del

movimento), situandosi in una tradizione che dal Tintoretto conduce a Salvator Rosa o al Guercino. Né gli altri siti della Controriforma segnano il passo: il Greco, Philippe de Champaigne, e, sulla frontiera del mondo cattolico, Rubens nella cattedrale di Tournai e Callot in Lorena, hanno partecipato all'insediamento dei nuovi canoni di questa figurazione collettiva. Finite le ricerche dell'ultimo Medioevo — il carcere o il lago ghiacciato — liquidata la contaminazione, ancora visibile nel Cinquecento, dell'immagine del purgatorio con quella del Giudizio universale o del limbo, il terzo luogo è ormai un inferno in cui personaggi nudi sono arsi dalle fiamme. Ma si tratta di un inferno attenuato, perlomeno nei trattati francesi. Rinchiudendosi in questo periodo in una lettura che si compiace dei supplizi, la Spagna è la sola che popoli ancora i suoi purgatori degli strumenti di un museo degli orrori che non ha nulla da invidiare all'arsenale infernale.

I trattati e i dipinti francesi, e anche italiani (benché qualche malvagio serpente s'insinui ancora nelle figurazioni del Tintoretto), hanno eliminato gli accessori, per esempio la presenza dei diavoli, che non hanno più nulla da fare in questo luogo di cura. Ma ciò non significa che nel purgatorio non si soffra: una pena del senso, espressa dalle sole fiamme, e una pena spirituale, che soltanto la speranza attenua, sono malgrado tutto castighi terribili. Francesco di Sales, tra gli altri, ha descritto questo stato intermedio di anime che indubbiamente soffrono, ma non senza rimedio, giacché sono « in continua unione con Dio », « perfettamente sottomesse alla sua volontà », interamente occupate a purificarsi « volontariamente e amorosamente perché tale è il desiderio divino ». Da questo stato discende per i vivi tutto un insieme di obblighi, un programma che traccia i loro doveri verso i morti. Certi dipinti raffiguranti le anime del purgatorio l'illustrano esplicitamente; e tra più di un esempio possibile pensiamo ad un quadro, di fattura piuttosto ingenua, che si vedeva un tempo nella piccola chiesa di Queige, in Savoia. Ora scomparso, come tanti altri, esso proponeva un purgatorio sormontato da una Madonna che dona un rosario a un intercessore anonimo, affiancata da due figurazioni: su un lato, sulla porta di una casa, l'elemosina ad un povero con la sua

bisaccia; sull'altro, nel coro di una chiesa, un prete offre ai morti il sacrificio della messa.

Di questo repertorio dei gesti e delle preghiere richiesti ai vivi a beneficio delle anime sofferenti del purgatorio daremo la descrizione nel quadro del grande cerimoniale barocco della morte, di cui sono parte integrante. Manteniamoci per il momento al livello dell'interiorità, dell'economia della salvezza che sottende questa lettura: sono le preghiere e le opere dei vivi che possono abbreviare il tempo di purificazione delle anime, le quali, per quanto le concerne direttamente, sono ridotte alla passività. Abbiamo qui una nuova lettura, rigorosamente codificata, del dialogo tra i due mondi, da lungo tempo familiare alla religione popolare.

L'*armier* medievale, la strega o il mago sono stati sostituiti da quell'intermediario ufficiale ed esclusivo ch'è il prete: fuori della Chiesa, nessuna salvezza. Il dialogo risulta impoverito. Negli antichi sistemi, gli scambi erano bilaterali, e i morti ci rendevano frequentemente visita. Quale l'incontriamo tra il 1650 e il 1750, il modello del purgatorio li riduce invece all'inattività, sia pure non assoluta: Marie Alacoque, la beata di Paray-le-Monial, meglio conosciuta come l'iniziatrice della devozione al Sacro Cuore, ha nelle sue visioni la rivelazione che le povere anime, impotenti in ciò che le concerne, sono nondimeno in grado di pregare per i vivi, e d'intercedere in loro favore. Non solo, ma le preghiere delle anime purganti hanno una grande efficacia. Si tratta di un modello assorbito a livello popolare? Non tutti i manuali di devozione l'ignorano, ma quelli che lo menzionano non v'insistono; e, per quanto ne sappiamo, le testimonianze dirette, « vissute » di una devozione non *per*, ma *alle* anime del purgatorio non si sviluppano prima dell'Ottocento, il quale le vedrà proliferare nel quadro di una sensibilità familiare rinnovata.

L'intimizzazione del dialogo quasi sentimentale tra i morti e i vivi che si realizzerà allora non è ancora di moda. E di fatto nel periodo di cui ora ci occupiamo la preghiera dei vivi per i morti passa per una rigorosa e complessa gerarchia di tramiti e d'intercessioni: mediazioni umane delle confraternite, che vedremo tra breve; ma anche e soprattutto mediazioni celesti di un intero pantheon d'intercessori.

È dai meriti della Passione del Cristo che il peccatore

attende d'esser salvato. Lo dice nella preghiera che Monsignor di Belsunce, vescovo di Marsiglia, gli mette in bocca « per domandare a Gesù Cristo, che soffre per la salvezza di tutti gli uomini, la grazia di non esser dannato ». Anche nei testamenti parigini, è a metà Seicento che questo cristocentrismo si afferma in maniera più netta. Nei dipinti provenzali raffiguranti le anime del purgatorio, fino al 1730 il Cristo è presente nel 75-80 per cento dei casi. Ma non senza qualche ambiguità: il crocifisso, Cristo morto o di pietà, scompare quasi completamente (un caso su venti in media tra il 1600 e il 1730), preludio dell'eclissi, totale alla fine del Settecento, dell'immagine della Passione. Il Cristo adulto, quello che, più allusivamente, mostra la sua croce e le sue piaghe, non è la figura maggioritaria (cade dal 30 al 20 per cento del totale). Prevale invece, e di gran lunga (40-50 per cento), il Bambin Gesù, rinviandoci all'onnipresenza di sua madre.

Si è parlato della mariolatria di quest'epoca: un tema controverso, ma — nell'universo del cattolicesimo post-tridentino di fronte alla morte — incontestabile. Questa Vergine, che resta sempre Maria « avvocata nostra », ha tuttavia mutato atteggiamento: non è più la Vergine della fine del Medioevo che mostra al figlio il seno che l'ha nutrito, e neppure la Vergine di misericordia che accoglie gli esseri sotto il suo mantello. La stessa immagine della « pietà » retrocede, e alla fine scompare dai dipinti raffiguranti le anime del purgatorio. È la Madonna che s'impone, presente alla fine del Settecento francese in quasi sei casi su dieci, laddove la Vergine mediatrice inginocchiata ai piedi del figlio non compare che in due-tre casi su dieci... La presenza materna di Maria occupa un posto maggiore della rievocazione della Passione.

La Vergine dunque, indubbiamente, mediatrice privilegiata. Ma nient'affatto sola. È a tutto un mondo celeste che ci si rivolge per alleggerire le pene del purgatorio: all'angelo custode (nel momento stesso della morte), al santo patrono, ma, più largamente, alla comunione degli angeli, dei santi e degli eletti, o, come si dice nei testamenti provenzali, alla « corte celestiale », i cui meriti e le cui preghiere costituiscono un tesoro al quale i vivi possono attingere.

Si sa a quali stupefacenti contabilità quest'epoca sia stata

condotta nello sfruttamento di questi tesori immensi, di questo Perù nell'ordine della grazia. Tra una folla di esempi possibili, si può citare la regola della congregazione dei grandi artigiani pubblicata a Marsiglia nel 1754, in cui ciascun giorno porta con sé, sul filo del calendario dei confratelli, il suo flusso d'indulgenze:

- ... Dicembre 4. S. Barbara, 1.000 anni
5. S. Sabba, abate, 100 anni
6. S. Nicola, plenaria
7. S. Ambrogio, vescovo e dottore, plenaria
e 5.000 anni
[...]
24. S. Delfino, vescovo, plenaria e 15.000 anni
25. Natale alla prima e alla seconda messa,
plenaria, e alla terza messa 158.000 anni
26. S. Stefano, plenaria e 158.000 anni
27. S. Giovanni, apostolo ed evangelista,
plenaria e 158.000 anni
e liberazione di un'anima del purgatorio...

Come ha strutturato, sugli altari, il proprio spazio di pseudoinferno sotterraneo, così il purgatorio si è dato la propria durata, ricalcata alla lettera sul tempo materiale degli uomini, e il proprio regolamento interno, fondato su una rigorosa codificazione dei peccati e delle pene. Una religione racchiusa nei gesti della pratica diviene quantitativista, e conta gli anni esattamente come conta le messe e soppesa i ceri.

Il quadro dell'aldilà ci conduce così direttamente all'altra componente del sistema, ossia il grande cerimoniale della morte, la cui profusione barocca rispecchia in questo mondo l'importanza dell'investimento collettivo sui novissimi.

Una visione dolorista.

Ma converrà prima offrire, se non una conclusione, perlomeno la risposta a uno dei quesiti formulati in partenza: uno o due modelli del dopo-morte?

Le considerazioni appena svolte sull'importanza del

purgatorio nella religione cattolica della Controriforma ci lasciano l'impressione di una contrapposizione irriducibile. E tuttavia, al livello del paesaggio d'anima collettivo di un'epoca, questo contrasto, di cui non vogliamo sottovalutare la portata, appare chiaramente incrociarsi con una serie di altri tratti i quali, indipendentemente dalla demarcazione confessionale, definiscono un'unità reale, o suggeriscono tipi diversi di fratture, che seguono le linee di forza della società.

Il tratto comune più impressionante è sicuramente, quali che siano i dogmi adottati, l'atmosfera dolorista dell'epoca. Tra il cattolicesimo post-tridentino e la lettura terroristica dell'inferno che abbiamo riscontrato presso i predicatori puritani sulle due sponde dell'Atlantico, c'è un'effettiva identità in materia di visione della salvezza. Poi ci si sorprende a riflettere, e a dubitare nel senso opposto: è lecito ridurre a questo schema doloristico il clima di un'epoca? Ritorna l'eco delle cantate di Bach, e la confessione — quale s'incontra nei *livres de raison* o in certe narrazioni — della tranquilla serenità dei riformati francesi negli anni stessi della persecuzione. Un privilegio ch'è senza dubbio più chiaramente leggibile presso i riformati — da Gryphius a Donne o al Drelincourt dei *Sonnets chrétiens* — ma che non è specificamente riformato, e che si ritrova in più d'uno degli autori spirituali della Controriforma. Come avviene la divisione tra il gruppo di coloro che appartengono al numero degli eletti, e lo sanno, e la massa di quanti vengono terrorizzati da un'implacabile pastorale della morte?

Tirando le conclusioni di questo, o di questi capitoli, non si può a meno di sollevare, con la coscienza che non sarà possibile risolverlo davvero, il grande problema: perché? Perché tutto questo periodo s'è a tal punto concentrato sulla morte e sulla salvezza, in una prospettiva il più delle volte pessimistica, o addirittura tragica? Il determinismo demografico più sopra richiamato confessa qui i suoi limiti. Esso non è in grado, come nel Medioevo declinante, di render conto di tutto, e forse anzi neppure dell'essenziale, senza correre il rischio di una riduzione meccanicistica. Celate nelle profondità di un sistema sociale e dei movimenti che lo attraversano, s'indovinano molle più segrete.

Non sarebbe difficile scorgere nei terrori che quest'epoca

alimenta a proposito della salvezza e dell'inferno una componente essenziale di un sistema di alienazione e di oppressione ideologica (pur senza farne, ovviamente, il prodotto di un progetto machiavellico). Ci siamo trovati abbastanza spesso a menzionare l'evoluzione sincrona del Grande Internamento nell'età classica, perché sia ora agevole comprendere in qual modo, per lo Stato come per i gruppi dominanti, quest'economia della salvezza abbia potuto integrarsi in un ordine sociale repressivo ch'essa prolunga, avalla, e di cui costituisce, alla fin fine, la chiave di volta. Maneggiando la carota e il bastone, terrorizzando le masse con la paura dell'inferno, salvo lasciargli la speranza di uscirne, magari rinchiudendo i morti inquietanti di un tempo nel carcere del purgatorio... Non mancherebbero, negli autori del periodo, avalli formali di questa lettura, che certuni giudicheranno semplicistica, e che fu già quella dei Lumi o della Rivoluzione francese, quando denunciarono i secoli del « fanatismo » e della « superstizione ». E abbiamo citato i teorici dell'inferno dell'età classica, che vi hanno visto — e l'hanno scritto — un elemento indispensabile al mantenimento dell'ordine sulla terra.

Resta tuttavia che questa lettura non è destinata unicamente agli umili, ai bretoni e agli uroni. La pastorale terroristica al letto di morte la ritroveremo tra un momento nella camera mortuaria dei principi e dei grandi. Non solo, ma è lecito domandarsi, meditando le analisi di Goldmann sul Dio nascosto — quello di Pascal e dei giansenisti — se tutta una parte delle élites di quest'epoca (nella fattispecie, il ceto dei magistrati e dei funzionari della Francia di Luigi XIV), presa in contropiede dall'evoluzione del secolo, non abbia secréto a proprio uso e consumo tale visione tragica della salvezza, riflesso delle sue angosce e della sua difficoltà di vivere nel mondo.

Le due letture non sono forse contraddittorie. Messa in riga delle classi subalterne ad opera di élites mistificatrici-mistificate: perché no? Rimane il fatto che — prolungamento di questa visione del mondo (e dell'aldilà) — tutto un sistema, diremo anzi un cerimoniale della morte s'è insediato nel quadro del mondo barocco, di cui costituisce un aspetto spettacolare.

XIX. IL GRANDE CERIMONIALE

Si dirà che studiando la vita nel pensiero della morte, e le visioni dell'aldilà nell'età classica, siamo ancora rimasti, nell'essenziale, allo stadio del discorso sulle rappresentazioni collettive. Passare al livello dei gesti e dei riti è qualcosa di più che verificare una concordanza, o l'ampiezza di una risposta data alle sollecitazioni della pastorale. Indubbiamente, è subito evidente che quello che chiamiamo il grande cerimoniale della morte nell'età barocca — o classica, come si preferisce — è in certo modo la traduzione diretta dello sguardo contratto, o ipnotizzato, che tutta un'epoca ha affisato sulla morte. Se la morte viene sentita come un coronamento piuttosto che come la fine della vita, non ci si stupirà dell'inflazione delle dimostrazioni che accompagnano l'ultimo passaggio.

Ma in questo complesso di atteggiamenti e di comportamenti si manifesta anche tutto un insieme di espressioni e di bisogni di una società in evoluzione, e persino di strutture familiari trasformate. Si tratta di elementi differenti, la cui formulazione in termini religiosi può sembrare un mascheramento, talvolta non privo di contraddizioni. Tra l'espressione diretta delle rappresentazioni sociali e le mediazioni religiose che le rispecchiano, s'instaura una dialettica sottile; ma il più delle volte le due correnti si congiungono e si rafforzano reciprocamente. Proviamoci per il momento a metterne in luce gli elementi, salvo interrogarci successivamente sulla coesione del sistema.

La buona morte.

Questi elementi sono tanto più facili da individuare, in quanto per una parte di essi non si tratta affatto di invenzioni di sana pianta. Dalla pompa delle esequie alla profusione delle manifestazioni *post mortem*, molti tratti sono il prolungamento

di gesti nati durante il declino del Medioevo. Ma tale continuità formale non deve occultare trasformazioni essenziali: sotto pena di situare (con un'anticipazione cui non sfugge Philippe Ariès) la morte « barocca » nel Quattrocento, si deve prestare la debita attenzione al fatto che la dismisura del sistema principesco o nobiliare della morte si ritroverà nella società dell'età classica come volgarizzata, giacché questa diffusione è di per sé portatrice di profondi mutamenti qualitativi.

La cosa più semplice è senza dubbio di cogliere l'uomo dell'età classica sul suo letto d'agonia. La concentrazione sull'istante della morte (strettamente inteso) s'è allentata. Esso non è più — o perlomeno non più nella stessa misura — l'*actus tragicus* in cui si gioca il tutto per tutto, la salvezza o la dannazione. Sono i riformati che respingono con maggiore insistenza, e talvolta con veemenza, il desueto immaginario dell'*ars moriendi*. Hooker lo dice chiaramente: è inutile pregare per evitare, una morte violenta; l'essenziale è prepararsi e pregare per ottenere una morte come quella di Giacobbe o di Mosè. E John Donne non si aspetta nulla dal pentimento *in articulo mortis*, anche se gli accade ancora di evocare la presenza di Satana al capezzale del morente. Si comprende facilmente quest'insistenza da parte di Chiese che hanno abolito i sacramenti essenziali del passaggio: assoluzione ed estrema unzione.

Ma, malgrado le apparenze, i cattolici seguono a ruota, o quasi. Nella sua analisi globale del contenuto delle opere francesi sulla morte, che ci è stata tanto utile, D. Roche sottolinea il mutamento profondo che interviene nell'economia complessiva del discorso. Laddove la preparazione di lunga mano, in vita, ovvero « in salute », tra il 1600 e il 1650 occupava soltanto un terzo del totale delle pagine dei trattati, nel mezzo secolo successivo la proporzione sale a quasi la metà. Inversamente, nello stesso arco di tempo il cerimoniale immediato dell'agonia e della morte cade da quasi il 50 al 30 per cento. È avvenuta una mutazione, un passaggio di consegne, di cui l'iconografia ci dà la conferma. Nelle chiese della Controriforma, e in specie in quelle meridionali, più ricche di altari (e di confraternite), un quadro ritorna con una regolarità che il ripetersi di una scenografia sempre identica a

se stessa finisce col rendere alquanto noiosa. È il S. Giuseppe agonizzante, che compare nella prima metà del secolo, e continua a diffondersi fino al Settecento, raggiungendo, mi sembra, un culmine tra il 1650 e il 1750. Quest'innovazione iconografica costituisce una straordinaria avventura, che aveva già colpito Emile Mâle. Il suo paradosso è noto: della morte di S. Giuseppe le fonti neotestamentarie non ci dicono in realtà nulla. Ma l'epoca ha riempito questo silenzio con una serie di estrapolazioni conformi ai suoi bisogni. Assente ai piedi della croce, S. Giuseppe non poteva che esser morto, e la sua morte non poteva che essere esemplare. Ed ecco la scena: S. Giuseppe agonizzante, e attorno a lui la Vergine, S. Giovanni, il Cristo stesso nel duplice ruolo del figlio e del prete (non potendo somministrargli l'estrema unzione, gli mostra il cielo, da cui lo Spirito Santo scende in forma di colomba). È — inventata da cima a fondo, e perciò tanto più esemplare — l'immagine ideale della buona morte coronamento di una buona vita.

La realtà è però meno semplice di quanto questo modello suggerisca. La paura della morte rimane senza dubbio fortemente presente nella mentalità popolare e nelle sue espressioni folcloriche. Anche al livello del messaggio dei pastori, in questo periodo di transizione s'intrecciano due discorsi. Al primo, fiducioso, che valorizza la continuità di una buona vita, se ne giustappone, senza che ci si curi della contraddizione, un altro che perpetua il terrore di un'estrema *défaillance* in punto di morte: questa disperazione ch'era per Calvino il peccato per eccellenza, e ch'è certo anche il timore di più di un autore cattolico. Il vescovo di Marsiglia, Monsignor di Belsunce, ricorda la metafora del Demonio che, simile a leone, « va in cerca di qualcuno da divorare ».

Si comprende dunque che la scena al letto di morte conservi il suo peso drammatico, e che, parallelamente all'iconografia rassicurante della buona morte di S. Giuseppe, un'altra iconografia riproduca, talvolta modernizzandoli, i temi dell'*ars moriendi*, e magari quelli dei libri d'ore. Così nelle celebri incisioni di Abraham Bosse (prima metà del secolo) troviamo luna accanto all'altra la buona morte del povero e la morte del ricco, assediato da demoni che non sono neppure contrastati dalla presenza degli angeli. Né Bosse è un caso isolato. Nella sua classica *Histoire littéraire du sentiment*

religieux, Brémond s'era già stupito del fatto che le incisioni dei trattati secenteschi riprendono ancora con grande frequenza questi temi, talvolta in contrasto con il testo che illustrano. Nello scarto, non raro, tra testo e iconografia si esprime tutta l'ambiguità di un'epoca divisa tra due modelli.

Nel cattolicesimo post-tridentino, l'ultimo passaggio esige una partecipazione attiva che rende essenziale il ruolo del confessore; e i manuali s'impegnano a proporre un metodo, una pedagogia. Anche se taluni, come il padre Lalemant, ritengono che in questa materia « ciascuno può agire secondo la tenerezza e i movimenti del suo cuore, secondo i lumi e i pensieri di colui che aiuta e assiste il malato », la tendenza generale dell'epoca è all'attivismo. Il morente non può ignorare la sua morte imminente, e neppure ritirarsi in se stesso. Tutta una generazione di confessori terroristi s'incarica di esortarlo alla consapevolezza, e, si direbbe, a una partecipazione attiva. Si veda con quale garbo Blanchard, uno dei nostri esperti, propone di rivolgersi all'agonizzante, in una formula tipo ad uso del confessore:

Poiché non potete più contare sulla vita, cercate, signore, di occuparvi utilmente della vostra salvezza e di dar l'ultima mano alla vostra preparazione alla morte... il vostro corpo, che non è che cenere e polvere, ritornerà in polvere... Sarà calato nella tomba tutto deformato, privo di movimento come un corpo tutto animale... la morte metterà fine alle vostre miserie e ai vostri peccati, che si moltiplicherebbero ancora se la vostra vita fosse più lunga...

Questa tecnica d'urto non si arrende neppure davanti all'incoscienza finale, che pure dovrebbe disarmarla. M.me de Sévigné rimane perplessa di fronte alle torture subite dalla principessa di Conti, morta di apoplessia:

Ho visto ieri sul suo letto questa santa principessa: era sfigurata dai martiri che la si era costretta a subire nel tentativo di farla rinvenire: le avevano rotto i denti e bruciato la testa... Ci sono belle riflessioni da fare su questa morte, crudele per la sua famiglia e i suoi amici, ma molto felice per lei, che non l'ha punto sentita, e che vi si era costantemente

preparata.

Nel battaglione dei confessori specialisti del letto di morte ci sono naturalmente anche i fautori della maniera dolce, come il padre Crasset. Ma Crasset — lo dice lui stesso — non rispecchia la pratica comune. Una delle morti esemplari — perché di uno dei santi che hanno dominato il periodo — è sicuramente quella di Francesco di Sales, il quale sopporta terribili torture fisiche e morali: impiastro di cantaridi, poi « per due volte il bottone di ferro ardente », in attesa di una terza prova in cui, « allo scopo di mettergli per la terza volta il ferro ardente sul cranio, gli si è strappato l'impiaastro, il quale... lo scorticò tutto dalla nuca fino alla fronte; e gli si affondò a tal punto il ferro nella testa, che ne uscì un grosso fumo, e il cranio se ne trovò bruciato ». A ciò si aggiungono, al capezzale del moribondo, le ripetute offensive di un gruppo di confessori accaniti: « Un religioso gli domandò se voleva lasciare le sue ragazze della Visitazione orfane... un padre fogliame gli chiese se non avesse paura del diavolo... un altro gli ricordò che tra i dodici apostoli se n'era ben trovato uno che aveva ceduto alla tentazione del diavolo... ».

Dobbiamo tentare di capire qualcosa che non è una semplice curiosità, ma invece chiaramente il riflesso di una lettura ufficiale. A un primo livello, la mobilitazione del malato sul letto di morte, e quasi la sua partecipazione forzata al cerimoniale, è giustificata dal primato della salvezza dell'anima; e costituisce in certo senso l'equivalente, all'altro estremo della vita, del procedimento già evocato, e ancora ben vivo nel Seicento, di quei *sanctuaires à répit* in cui si riscaldano al calore dei ceri i corpi dei bimbi nati morti per ricavarne (miracolosamente...) il semblante di vita che permetterà di somministrargli il battesimo e salvargli l'anima.

Ma indubbiamente questo primo livello di lettura, per quanto importante, non spiega tutto: certo non la fascinazione dell'uditorio bramoso, nel caso di Francesco di Sales, di interrogare il morente sulle tappe del passaggio, di farlo partecipare e servire all'edificazione dei vivi. Quello che si svolge pubblicamente sotto i nostri occhi è in effetti un rito sociale.

La morte pubblica.

Indubbiamente, nella morte riuscita, esemplare — quella dei santi — la dimensione in cui il dramma si svolge è quella di un quieto sussurro. Il padre Crasset tira le cortine del letto d'agonia per mormorare al morente parole di accompagnamento, ch'egli evoca per noi: « La mia anima s'è liquefatta, dice la Sposa, nel momento in cui il mio beneamato ha parlato. Un'anima ch'è nell'Unione fonde in dolcezza come la cera presso il fuoco quando ode una parola d'amore... ». E lo stesso Crasset commenta: « Bisogna parlargli poco, con una voce dolce e di cose tenere, soprattutto d'amore, di fiducia, di perdita di se medesimi, di abbandono, di vittime, di sacrifici, di nozze, di paradiso... ».

Noi rimaniamo divisi — esattamente come i contemporanei — tra due letture che ci riesce arduo immaginare come compatibili. Quella dell'estrema riservatezza, rispettosa del segreto degli ultimi istanti, prima manifestazione di un bisogno d'interiorizzazione; e quella dell'orchestrazione della « morte spettacolo », in cui si fondono le aspirazioni pedagogiche e pastorali della Chiesa e il cerimoniale collettivo di tutta una società (compendiata nelle sue élites). Pudore e riservatezza? Sono tratti che per definizione non lasciano tracce, e costringono a sollecitare il silenzio. M.me de Lafayette, che con la *Princesse de Clèves* inaugura il genere del romanzo psicologico, fa morire i suoi eroi in un'atmosfera deliberatamente neutra, e più o meno identica per tutti, si tratti del re Enrico II o del signore di Clèves. Ma colei che ci dà questo esempio di discrezione è la stessa che della morte della principessa che serviva — Enrichetta d'Inghilterra — ci ha lasciato un resoconto minuziosamente particolareggiato. M.me de Lafayette non è la sola ad aver ceduto alla tentazione del racconto-relazione (*récit*), che invade allora la letteratura memorialistica.

Mettiamo in primo piano questo genere letterario perché a metà Seicento le narrazioni non soltanto proliferano, innalzandosi al rango di forma d'espressione di primaria importanza, ma fanno alla morte un posto crescente. Presso i cortigiani francesi del periodo della Fronda — si tratti del

cardinale di Retz, di M.me de Motteville o di M.me de Montpensier, senza contare numerosi altri più anonimi — la narrazione della morte diviene uno dei momenti solenni e drammatizzati su cui si concentra l'interesse, e cui si dedicano talvolta decine di pagine. Né le memorie ci offrono l'unica cronaca delle belle morti. Se ne sono pubblicate raccolte speciali, e la letteratura d'edificazione ha contato allora questo genere tra le sue rubriche. L'utilizzazione fattane dall'abate Brémond ha imposto all'attenzione la diffusissima opera del padre Hanard — *Des belles morts de quelques séculiers...* — ma non è che un esempio tra i tanti possibili. Una sorta di rinnovamento dell'agiografia, mirante ad adattarla al gusto del giorno, incoraggia gli ordini o le congregazioni, i loro responsabili o i loro autori patentati, a diffondere cronache di buone morti che onorano le rispettive case religiose.

Ma non è tutto. L'orazione funebre, che dovremo esaminare a parte, e che* dopo il Cinquecento s'è gonfiata e strutturata, muta carattere. Nella .parte biografica, la morte prevale sulla vita. A partire dalla fine del regno di Luigi XIII, nota J. Truchet¹, il racconto degli « ultimi momenti » vi si sviluppa in maniera sempre più diffusa. Infine — anche su questo ci soffermeremo più avanti — l'arte epistolare si attarda spesso su questi episodi, e i *livres de raison* li evocano in modo meno conciso che in passato. Si costituisce in tal modo una sorta di reticolo di fonti o di sguardi convergenti che si concentrano tutti sullo spettacolo della morte, o sulla morte spettacolo.

Nella Francia di metà Seicento, in fatto di memorialistica non si ha che l'imbarazzo della scelta: ecco Luigi XIII che al suo letto di morte fa suonare una musica da lui composta; Mazarino intrepido ed elegantemente abbigliato sino alla fine; e soprattutto Madame, Enrichetta d'Inghilterra, la cui morte inattesa alla corte di Luigi XIV fu percepita in maniera marcatamente diversa dai memorialisti che la raccontarono (ad esempio Bossuet, che l'ha evocata in una delle sue più celebri orazioni). Forse meno conosciuti, ma esemplari nel loro svolgimento, l'agonia e il trapasso di Anna d'Austria, madre di Luigi XIV, seguiti e descritti tanto nei *Mémoires* di M.me de Motteville quanto in quelli di M.me de Montpensier — la celebre Grande Démoiselle dell'epoca della Fronda — ci dipingono l'itinerario tipo quale viene allora vissuto

nell'universo dei grandi.

Le due narrazioni complementari ci dicono l'avvicinarsi dell'agonia della regina nel 1666, l'aggravarsi del male di cui soffre — un cancro — e le perturbazioni della vita di corte che ne risultano: processioni pubbliche, esposizione, a Parigi, della teca di S. Genoveffa, protettrice della regalità. La malata è tenuta informata del suo stato, e un prelado, l'arcivescovo di Auch, le comunica senza ambagi: « Signora, il vostro male peggiora. Vi si crede in pericolo ». Ella riceve la notizia senza batter ciglio, « poiché già da molto tempo s'era abituata a quest'ammonimento ». Il vescovo ha esortato la regina a prepararsi alla confessione mediante un esame di coscienza, di cui le detta il piano cronologico (prima e dopo il matrimonio...): un dovere ch'ella assolve senza eccessiva applicazione, poiché « soffre che un certo numero di persone rimanga nella sua stanza; e io ebbi l'onore di contare tra queste » (M.me de Motteville). Leggerezza? Di fatto, quando entrano i medici per la fasciatura (sempre in pubblico, malgrado l'odore proveniente dalla piaga copra quello dei profumi), la malata osserva con grande lucidità la sua mano gonfia, e dice: « La mia mano è gonfia, è tempo di partire... ».

Ma non le si permetterà di andarsene in pace. È il re suo figlio che, in termini perentori, ordina ai prelati presenti di annunciare alla regina madre la sua morte: « Volete voi dunque ch'ella muoia senza sacramenti, dopo una malattia di sei mesi? Non mi si muoverà questo rimprovero. Nello stato in cui si trova, non è il caso di cedere alle cortesie... ». L'annuncio ufficiale, accolto « con una forza e una tranquillità cristiane », ma anche con « una viva paura della morte » (M.me de Montpensier), è seguito da alcuni episodi di semi-intimità: la vera e propria confessione, il successivo ingresso — in un balletto impeccabilmente regolato — prima del re, poi della regina, infine dei due insieme, per ricevere gli addii della morente e i suoi consigli materni. Subito dopo riprende il cerimoniale pubblico. L'intera corte invade in massa la camera dell'agonizzante, dopo aver condotto dalla parrocchia il Santissimo; e può così trarre profitto dall'ammonimento profferito dall'arcivescovo di Auch circa « l'inutilità di tutte le cose che più son stimate in questo mondo », come pure circa « il momento terribile... in cui ella apparirà davanti a Dio per

esser giudicata secondo le opere... ». Nuovi addii, stavolta pubblici, sono rivolti alla famiglia reale tutta intera, alla presenza della corte, prima della somministrazione dell'estrema unzione alla morente, cui le forze vengono meno, e che entra quindi in agonia. Per quanto penosa, l'agonia rimane pubblica, e conserva la sua esemplarità: il dialogo continua tra la moribonda e l'arcivescovo di Auch, il quale ripete preghiere, citazioni e orazioni, cui ella risponde con umiltà, finché la sofferenza la vince, e la regina si lamenta: « Soffro molto, che sia finita presto... », immediatamente rampognata dal prelato, che l'esorta a soffrire « per tutto il tempo che Dio ha così disposto ». La grazia della morte giunge infine nelle prime ore del mattino, in mezzo alle orazioni e ai salmi.

La pubblicità quasi ininterrotta di questa morte (forse urtante per il nostro gusto), intesa a conservare all'evento un carattere dimostrativo ed esemplare, è indubbiamente ciò che più ci colpisce in queste narrazioni. In questo rituale la famiglia stessa, semplice elemento in un insieme molto più vasto, non occupa che un posto limitato. Va poi rilevato il carattere rigidamente ritualizzato di queste entrate successive, le quali accentuano l'aspetto teatrale di uno spettacolo che obbedisce a un'etichetta rigorosissima. Ma questa messinscena non esclude una componente brutale: la morte in pubblico è anche la morte guardata in faccia, annunciata senza ambagi, nei suoi pericoli come nelle sue incertezze per quanto concerne l'aldilà.

Un'esemplarità visibile.

Colto a partire da questo esempio, il cerimoniale della morte dei grandi testimonia validamente per la sensibilità collettiva? E in quale misura è lecito trasporlo ad altri gruppi sociali?

Con la sua rigida etichetta, la morte dei grandi è solo una variante di un modello i cui esempi più edificanti vanno cercati nei conventi, nei religiosi morti in odore di santità. L'intenzione di realizzare uno spettacolo esemplare a beneficio dei laici fa sì che lo svolgimento del dramma sia qui molto

simile (benché certo anche differente) a quello appena descritto. La grande arte — quella dei dipinti di chiesa :— conosce bene questo tema. Si pensi al bel quadro di Le Sueur sulla morte di S. Bruno: immagine al contempo spoglia e drammatica, che concentra la luce sulla figura giacente, rigida ma pacificata ed esemplare, del santo, relegando nella semioscurità del cerchio dei monaci presenti le espressioni svariate e patetiche, persino enfatiche, del dolore e dell'emozione.

I santi del giorno, le cui biografie agiografiche si moltiplicano, sono, come Francesco di Sales, consapevoli della morte imminente, che annunciano a tutti, e accolgono solitamente con gioia, talvolta con apprensione. Non appena il suo male si rivela pericoloso, il padre Jean Rigoleuc, gesuita bretone, tiene a prepararsi « con una confessione generale e pubblica di tutta la sua vita », ch'egli organizza sull'arco di un'intera settimana secondo un piano insieme cronologico (le tappe della sua vita) e logico (le categorie di peccati). E lo sforzo gli vale — a lui ch'era « vivamente preoccupato dai giudizi di Dio » — di conoscere mediante una rivelazione interiore che il suo ultimo giorno sarà giorno di allegrezza. Il nostro predicatore meridionale, il padre Yvan, che s'abbatte d'un colpo proferendo nel provenzale della sua infanzia: « Hé, mon Dieu, Hé, mon Dieu, vonté vau! » (Ah, mio Dio, dove vado dunque?), ha appena fatto in tempo a spirare, che « il suo volto divenne così vermiglio e così bello, che sembrava gettar raggi da tutti i lati, a tal punto che ispirava rispetto e devozione in quanti lo guardavano ». Si fa di tutto per poter assistere all'agonia di questi santi, fatta per esser vista e meditata; e, una volta morti, il popolo, avido di reliquie, s'impadronisce della loro spoglia.

Pubblicità, esemplarità: uno sfondo comune comincia ad affiorare dalla serie di queste belle morti, avvengano a corte oppure in convento. Ma non tutti i santi vestono la tonaca o il saio. Nobili di toga, magistrati o borghesi conoscono anch'essi le loro belle morti, raccontate in narrazioni meno ampie, ma altrettanto edificanti. M.me de Sévigné descrive minuziosamente nella sua corrispondenza il trapasso del « povero Saint-Aubin », suo amico: una liturgia prolungata ed esemplare, cui si rende visita (se così può dirsi) in gruppo ogni

giorno, giacché « è un'occasione da non perdere il veder morire un uomo in una pace e tranquillità tutta cristiana ». « Una camera senza rumori, senza agitazione, senza cattivo odore... uno spirito libero, un gran silenzio... buoni e solidi discorsi, nessun cicaleccio; infine, qualcosa che non s'era mai visto... ». Perfino i vomiti, gli espettorati e gli estremi rantoli dell'agonia sono come « digeriti » in un'unità di tono in cui tutto si fonde, in cui la sposa stessa — un'intrusa che non sta al giuoco — viene tacitata sotto lo sguardo tutto sommato scandalizzato di quella concelebrente assidua ch'è M.me de Sévigné, la quale evoca « le grida di questa donnicciuola, soffocate è ridotte al silenzio dal padre Morel, affinché in questa santa casa non ci sia nulla di men che cristiano ».

Questo cerimoniale non è certo identico a quello della corte — anzi, si definisce piuttosto in contrapposizione all'ostentazione e all'esibizione — ma obbedisce a regole e a un codice implicito rigorissimo. Lo s'incontra, formalizzato all'estremo, ma in uno stile differente, nella morte piena di decoro di magistrati e parlamentari, quale ce la fanno conoscere i *livres de raison*. Nicolas Pasquier evoca la morte del padre come un cerimoniale non meno patriarcale che religioso:

Si tolse la berretta dal capo, sollevandosi senz'aiuto, e prima e dopo pregò Dio con le mani giunte e gli occhi rivolti verso il cielo. Poi, dando la sua benedizione a tutti i figli, che pregò di vivere da persone dabbene, li scongiurò che, quando gli avessero reso gli onori funebri, e avessero deposto il suo corpo nel sepolcro, conservassero quella medesima unione ch'egli da vivo aveva alimentato tra loro; e disse che, avendo da loro questa promessa, sarebbe morto contento...

Attraverso il modello delle élites nobiliari (una nobiltà ch'è spesso di toga) o borghesi affiora indubbiamente qualcosa ch'è più di una semplice variante, ch'è in effetti il germe di una mutazione di là da venire. Immaginando di rifarsi a una tradizione antichissima — forse romana — i nostri magistrati preparano la morte borghese e familiare dei due secoli successivi.

Di ciascuno di questi modelli — morte pubblica, morte familiare, morte cristiana o « santa morte » — si ritrovano

senza difficoltà gli echi quando riusciamo (ma il compito è arduo) a penetrare nell'intimità della morte popolare. Retaggio cristianizzato delle antiche solidarietà di villaggio o di quartiere, la morte pubblica concelebrata dall'intera comunità costituisce fuor d'ogni dubbio uno dei tratti costanti nella maggior parte delle società tradizionali. Non è sicuramente una convergenza casuale, se nella descrizione dei costumi popolari marsigliesi fatta nel 1685 dal padre Marchetti troviamo evocata l'invasione della camera dell'agonizzante da parte di « tutto il vicinato ». E, in certi ambienti contadini — in Francia quelli dei grossi o medi conduttori, dei *laboueurs* — non è difficile incontrare la versione popolare della benedizione paterna illustrata per il mondo delle élites dall'esempio del padre di Nicolas Pasquier. Il radunarsi dei familiari (ma si tratta, deliberatamente, della sola famiglia ristretta) intorno al letto di morte del padre è la scena iniziale della favola di La Fontaine:

Un ricco contadino, sentendo avvicinarsi la morte,
fece venire i suoi figli, e parlò loro senza testimoni.

Una scena ripresa dal vivo, o il riflesso di un modello? Si tratta, in ogni caso, di un contadino ricco.

In quest'universo popolare s'incontra anche talvolta — con il medesimo elemento d'equivoco quanto alla rappresentatività o all'esemplarità del caso — una versione della santa morte dei conventi. Si prenda la storia di Caterina, ragazza povera di Nivelles, falciata a venticinque anni dalla peste nel 1633: una storia che Brémond non aveva potuto a meno di citare *in extenso* nel suo capitolo sulla morte nell'età classica. Bisogna ammettere che quest'avventura stupisce, e fa pensare. Sentendosi colpita dal contagio, Caterina fa chiamare i padri recolletti, i quali, tenendosi a debita distanza, le somministrano il viatico e l'estrema unzione. Poi, accompagnata dalla sorella, si mette in cammino per il cimitero, vergine pudica che porta in una mano un cero, e nell'altra un'acquasantiera; e intanto impartisce le sue istruzioni per una messa, e passando saluta le vicine (la morte pubblica diviene ambulante), domandando il loro perdono per le sue colpe. Al cimitero fa scavare la fossa, ardendo dal

desiderio di scendervi. Attorno alla sua persona si raccolgono successive delegazioni di contadini ostili, curiosi, infine convertiti, e di becchini. Giunge quindi un prete, il quale la confessa nuovamente; e subito dopo, « profferendo con grande affetto ‘ Gesù, Maria, Giuseppe, Caterina, Ignazio, aiutatemi ’... quest’anima benedetta... s’involò piamente verso il Cielo (così possiamo credere) » Caterina, povera ragazza di Nivelles, riproduce a suo modo in un cerimoniale inventato l’itinerario che abbiamo visto percorrere dai grandi. Si dirà che si tratta di un caso estremo, eccezionale (anche se in questa devota che come ultima risorsa si raccomanda a S. Ignazio avvertiamo tutta l’impregnazione della pastorale popolare dei gesuiti): com’è naturale, le raccolte di belle morti valorizzano il modello proposto.

Ma, strumento forse ancor più diretto della letteratura di edificazione, esiste una pedagogia della morte spettacolo, che la presenta come un luogo privilegiato d’incontro delle sensibilità collettive, in cui si ritrovano — i posti sono avidamente ricercati, ma vuol dire che ci si stringerà — i grandi e i piccoli: è la morte pubblica dell’esecuzione capitale. Di nuovo, occorre badare a non presentare come una novità dei tratti che, lo si ricorderà, il Medioevo non aveva ignorato. Ma allora il fenomeno rimaneva per dir così spontaneo, non teorizzato. Nel Grand Siècle tutti, élites e popolino, si affollano alle esecuzioni. M.me de Sévigné, che da Parigi racconta minuziosamente, confessandosene affascinata, le torture e l’esecuzione della marchesa di Brinvilliers o della Voisin, l’avvelenatrice, e dalla Bretagna descrive — più concisamente — i massacri e le sevizie inflitti ai contadini rivoltosi dai soldati del re, è a suo modo una specialista del genere. Gli spiccioli di queste testimonianze letterarie sono quei *livres de raison* o quei diari che nella loro cronaca necrologica locale consacrano talvolta uno spazio maggiore all’evocazione delle belle esecuzioni che rompono la monotonia dell’esistenza, che non alla morte banale del bimbetto appena nato avvenuta in famiglia. Quanto a coloro che non lasciano testimonianze scritte personali, ritroviamo l’immagine riflessa del loro comportamento nelle descrizioni collettive. Si veda questa narrazione della morte di Montmorency:

Nell'istante in cui l'esecuzione fu compiuta, il gran prevosto avendo fatto aprire le porte, tutto il popolo entrò in folla con un'incredibile precipitazione per vedere il cadavere... Si soffocavano quasi gli uni gli altri, per poter quanto meno accostarsi al patibolo e raccogliere il sangue sparso, in cui tuffavano i loro fazzoletti. Qualcuno giunse addirittura all'eccesso di berne, e tutti si scioglievano in lacrime...

Queste ultime notazioni introducono direttamente alla lettura di un fenomeno indubbiamente complesso: per questa folla Montmorency è, quanto e più che un colpevole, un santo; e l'esecuzione conserva chiaramente il carattere di grande rito di riconciliazione - « compassione ». Non solo, ma è altresì, paradossalmente, una delle forme più dimostrative della santa morte. Espiazione sulla terra e anticipazione delle pene dell'aldilà, riconcilia con Dio, e contemporaneamente con la società degli uomini, i quali vivono intensamente, fin nei suoi dettagli, questa ascesa al calvario. Nell'attenzione estrema che tanto le élites quanto la plebe prestano allo spettacolo della messa a morte si esprime la crudeltà nativa di un mondo crudele, in cui anche la violenza delle masse, che si leva in contrapposizione alla violenza organizzata e repressiva dei potenti, inventa a caldo, nel pieno dell'emozione popolare, i propri spontanei cerimoniali di mutilazione, o addirittura la festa carnevalesca che nasce dallo stesso massacro.

L'istante fatale.

È giusto domandarsi fino a qual punto l'illustrazione del modello della morte barocca fatta più sopra a partire dal caso francese possa esser trasposta nell'universo riformato.

Le divergenze balzano agli occhi: al livello formale, è incontestabile che la soppressione del sacramento dell'estrema unzione modifica le condizioni del passaggio. Il viatico, o la comunione, s'incontra — si veda il caso del Palatinato, studiato al principio del secolo da B. Vogler² — presso i luterani, ma i calvinisti vi si sottraggono; e più di un *livre de raison* riformato francese conferma che questa forma di aiuto non è per nulla generalizzata. La presenza stessa del pastore o del ministro

della parola partecipa di quest'ambiguità. Nelle chiese luterana o anglicana, rimaste legate a un rituale più elaborato, essa è ovvia, a titolo di aiuto, in occasione dell'ultimo passaggio. E si registrano, sempre nel Palatinato, le recriminazioni di certi pastori, i quali lamentano che non li si sia chiamati al capezzale del morente. Ma contemporaneamente, in più d'un caso, il ministro non è il personaggio essenziale. Il ruolo centrale rimane devoluto al morente, come si vede nella scena seguente, ritratta dal vivo in un *livre de raison*, e che riguarda una famiglia del Poitou:

Il giorno del Signore, domenica due ore dopo mezzogiorno, il 23 del mese di gennaio 1644, Aune Fontaneau, mia madre, abbandonò questa vita faticosa e dolorosa... La sua fiducia e la sua generosità facevano dire a tutti gli astanti ch'ella era pronta a raccogliere la buona semente che Dio aveva seminato nel campo della Chiesa pura e riformata ch'ella aveva professato, dopo avermi esortato a seguirla e avermi dato la sua benedizione. Le sue ultime parole furono: « Signore, se tu vuoi, io so che puoi cavarmi di qui, e se a quest'ora tu vuoi ch'io muoia, allora lo voglio anch'io ». Il signor Barthe, ministro della parola di Dio, fu chiamato per fare la preghiera. Alla fine ella rese lo spirito...

La morte conserva dunque anche qui, sia pure modificato, il suo carattere pubblico esemplare e dimostrativo. È nel quadro familiare — in un'accezione, è lecito supporre, alquanto ampia — che ha luogo quest'esortazione. E quel che vale nell'intimità familiare di una casa del Poitou vale a maggior ragione in cornici o circostanze più vaste: nel mondo delle corti — si pensi alla morte pubblica di Elisabetta I, poco diversa da quelle che abbiamo osservato alla corte di Francia — ma anche sulla pubblica piazza, quando la morte prende l'aspetto dell'esecuzione e del martirio per la fede. La tradizione riformata francese ha conservato nelle sue cronache il ricordo delle « belle morti » dei suoi eroi, ad esempio Esprit Sequier, uno dei capi della rivolta dei *camisards* sotto il regno di Luigi XIV, che subisce stoicamente l'amputazione della mano destra, e tende impavido l'altra al boia, « dicendogli che si sazi... ». Ancora nel Settecento, e precisamente nel 1755,

sulle Alpi, il pastore Ranc sale sulla forca pronunciando le seguenti parole, tramandateci dalla canzone:

Monsieur Ranc dit en mourant
Bon courage mes enfants
Que rien vous épouvante
Qui vaincra jusqu'à la mort
Aura la couronne de vie
C'est le meilleur trésor.

Se si mettono insieme questi dati, invero troppo frammentari, rimane la chiara impressione che, al di là di differenze evidenti, il modello comune della morte spettacolo, pubblica e consapevolmente assunta, prevalga indipendentemente dalle confessioni, e costituisca uno dei tratti principali del periodo. Si può parlare di contaminazione tra i due sistemi, e suggerire un movimento ascendente che monterebbe lungo l'arco del secolo? Ciò significherebbe indubbiamente minimizzare il ruolo di un clima sociale ch'è identico. Ma si resta colpiti dalla pregnanza del modello « barocco » della morte quando si leggono, ad esempio, i *Sonnets chrétiens* del poeta prezioso Drelincourt, pastore e figlio di un pastore di Charenton — alle porte di Parigi — che aveva egli stesso scritto delle istruzioni per morir bene. Dando la parola al morente, in una serie di poesie Drelincourt fa sfilare al suo capezzale i parenti e gli amici, ai quali egli si rivolge più per confortarli e affidar loro un messaggio di speranza, che per esprimere una propria angoscia. Ma nel suo principio informatore il cerimoniale resta molto simile a quello che abbiamo avuto occasione di descrivere altrove.

Il grande cerimoniale non termina con l'istante della morte, ma deborda largamente su quelle che chiameremo, plagiando Bos-suet, le nostre « seconde vite »: quei prolungamenti che ne riprendono lo spirito, e ci condurranno forse a comprenderne più profondamente il significato nella sensibilità collettiva dell'epoca. Lasciamo la camera dell'agonia sull'immagine stessa del morto: lungi dal venir occultata, essa assume allora un posto nuovo nell'espressione iconografica. Nasce un nuovo tipo di ritratto, che perpetua l'istantanea della morte; non la maschera torturata dell'ultima convulsione, né gli inizi della

decomposizione, e neppure il giacente uscito dal tempo, che posa per la posterità. Quale l'incontriamo in una grande varietà di luoghi, questo tipo di ritratto ci dà un'immagine generalmente placata, che sembra invocare la testimonianza di chi guarda, offrire una lezione; e soprattutto conserva un ultimo semblante di vita. Certo, non tutti sono altrettanto espliciti di quello straordinario quadro inglese della prima metà del Seicento, che ci fa assistere con discrezione, senza patetismo, alla morte della madre in quella che sembra esser la dimora di un *esquire*. Questi ci guarda, non impassibile ma grave, seduto al capezzale della moglie morta mentre un ragazzo giuoca ai suoi piedi, e par quasi prenderci a testimoni della forza di un legame familiare che la morte è impotente a distruggere. Quanto alla morta, in camicia e cuffia da notte, sembra, nel disordine dell'ultimo istante, sfinita ma liberata...

Note

1 J. Truchet, *La prédication de Bossuet...*, 206.

2 B. Vogler, *La vie religieuse en pays rhénan*, 178.

XX. LE NOSTRE SECONDE VITE

Chi non vede, fratelli miei, quanto vane, non solo, ma quanto brevi e fragili siano queste seconde vite che la nostra debolezza c'induce ad inventare per mascherare in qualche modo l'orrore della morte? Dormite il vostro sonno, o ricchi della terra, e restate nella vostra polvere. Ah, se qualche generazione — che dico? — qualche anno dopo la vostra morte tornaste, uomini dimenticati, in mezzo al mondo, vi affrettereste a rientrare nelle vostre tombe per non vedere il vostro nome sbiadito, la vostra memoria cancellata, e la vostra preveggenza ingannata nei vostri amici, nelle vostre creature, e ancor più nei vostri eredi e nei vostri figli! È dunque qui il frutto del lavoro in cui vi siete consumati sotto il sole, ammassando un tesoro di odio e di collera eterna dinanzi al giusto giudizio di Dio?

Questo frammento dell'orazione pronunciata da Bossuet dinanzi alla spoglia di Michel Le Tellier, morto — è da temere — completamente immerso in preoccupazioni terrene e mondane, ci introduce nel cuore di una tra le più essenziali contraddizioni di quest'età. La teatralizzazione della morte, che abbiamo visto gonfiarsi lungo l'intera vita del cristiano, nel quadro di una pastorale assidua, per culminare nel cerimoniale dell'ultimo istante, s'incontra qui con l'altro bisogno, che allora viene affermandosi, di quelle « seconde vite » che l'uomo di Dio esorcizza con tanta severità. Intendiamo quella brama di sopravvivere non già nell'aldilà, ma in questo mondo, di lasciarvi un segno, un'immagine che duri. All'aldilà del cielo, o

dell'inferno, si giustappone — complementare o contrapposta — l'accumulazione dei gesti e delle tracce mediante i quali ci si radica, disperatamente ma vistosamente, in questo mondo. Una tentazione che nel Medioevo declinante i grandi non avevano ignorato, e il Rinascimento aveva esacerbato; ma il modello osservato nelle esequie o sulle tombe principesche del Quattro e Cinquecento conosce allora una diffusione sociale tale, da divenire regola e standard di riferimento ben al di là della cerchia iniziale dei privilegiati.

Le avventure del corpo.

Il morto divenuto cadavere, non perciò bisogna dirlo prematuramente celato, come talvolta si è fatto (Ph. Ariès). In pieno Settecento, siamo ancora in una fase di transizione, in cui coesistono due letture contraddittorie. Sarebbe tuttavia troppo comodo, sulla base di dati fatalmente discontinui, rifiutarsi di pronunciarsi su un punto che, malgrado le apparenze, non ha nulla di futile, giacché vi si esprime uno tra i più segreti rapporti dell'uomo con il suo corpo, morto o vivo che sia. Bisogna tener conto di una triplice modulazione: nel tempo, ovviamente; nello spazio, in forza di retaggi differenti; e infine nella gerarchia sociale, giacché la morte del povero non è quella del principe. Ciò nondimeno, affiorano alcuni tratti generali.

Si sarebbe tentati di fare del cadavere esibito, esposto sino alla sepoltura, una tradizione mediterranea. Gli esempi abbondano in Spagna, a partire da fonti diverse ma convergenti. Per i poveri il sudario rimane, e rimarrà ancora a lungo, la pratica generale. Vi si associa la bara, ma aperta, sì da mostrare il defunto; ancora alla fine del Settecento, degli editti di Carlo III ripeteranno il divieto di coprire la bara durante la messa funebre. L'iconografia testimonia che nei gruppi superiori la pratica è insieme simile e differente. La differenza sta nel fatto che religiosi, vescovi, aristocratici o principi vengono esposti vestiti, quale del saio o dei paramenti sacerdotali, quale di abiti da parata.

Non sarebbe difficile, muovendo dall'esempio spagnolo, estrapolare alle aree meridionali del barocco. Nei testamenti

provenzali, che hanno per noi il vantaggio d'introdurci alla pratica corrente dei più, si leggono al contempo la persistenza del sudario per il povero e la generalizzazione della bara. Ma s'intenda una bara che rimane aperta fino all'inumazione, al termine delle esequie e di quel « giro della città » a volto scoperto che resta uno dei riti essenziali dei funerali meridionali. Qui la novità arriva dall'alto, dalle élites che prendono esempio dal modello clericale.

Preti e prelati vengono condotti all'estrema dimora vestiti degli abiti sacerdotali; e talvolta si precisa: « conformemente all'uso seguito in Italia », il che dà il senso di un flusso di propagazione. Penitenti e confratelli, che portano anch'essi il bigello, si accodano, e dopo di loro i notabili, uomini e donne, vorranno esser sepolti vestiti. Lungo il corso del secolo la domanda registra una relativa « democratizzazione », senza peraltro divenire frequente (rimane un fenomeno a dominante urbana), né sempre incontestata. La tappa successiva vede la generalizzazione della bara « inchiodata », la quale sembra affermarsi, perlomeno durante il Settecento, senza grandi resistenze.

Estrapolare dal modello mediterraneo — ispano-italiano, o, in una forma attenuata, provenzale — alle pratiche dell'Europa settentrionale sarebbe imprudente. Sembra che qui la generalizzazione della bara sia stata più precoce e più generale. Ma ancora intorno al 1630 nella diocesi di Treviri si parla di *Brett* nel senso di una cassa essenzialmente destinata al trasporto fino alla fossa. Nel vicino Palatinato calvinista, l'evoluzione, costante nel Cinquecento, nel secolo successivo non è ancora compiuta; e rimangono due tariffe: una per i poveri avvolti nel sudario, l'altra per quanti vengono chiusi in una bara, e che già al principio del Seicento diventano peraltro la maggioranza. L'abitudine di vestire i morti — una pratica cui certi vescovi in Germania e altrove guardano con occhio ostile fino a Settecento assai inoltrato — prende piede solo lentamente. Se il più delle volte troviamo ormai la bara che racchiude il sudario, ciò non vuol però dire che il morto venga celato. La bara in forma di astuccio di violino può presentarsi aperta all'altezza della testa, permettendo così un corteo a volto scoperto (nella Nuova Inghilterra se ne incontrano esempi ancora nel 1760, e anzi addirittura fino al 1785).

L'evoluzione, non senza pentimenti né momenti di stasi, dal sudario al costume funebre, dalla cassa aperta alla bara chiusa, è stata più d'una volta collegata dai contemporanei ad una preoccupazione di pudore. Ma è lecito, nella storia complessa dei rapporti dell'uomo con il suo corpo, non attenersi a una spiegazione così semplice; e quel prete provenzale che ancora nel Settecento sollecita — una richiesta certo attardata — il semplice sudario, che gli permetterà di ritornare più rapidamente alla terra originaria, ci ricorda una lettura altrettanto cristiana, ma completamente diversa.

Ma quest'evoluzione ha potuto anche venir percepita come una cristianizzazione del cadavere, cui si collega l'abitudine di allacciare le mani del morto con un rosario, comparsa sul finire del Medioevo, ma che si diffonde allora, mentre persino nel Palatinato calvinista ci si ostina — con gran dispetto dei pastori — a porre un cero tra le dita del defunto. L'evidente preoccupazione di « cristianizzare » il cadavere — in Chiese che vivono ancora nel timore delle sopravvivenze pagane — si esprime forse soprattutto nel proposito di abbreviare il più possibile l'intervallo che separa la morte dalla sepoltura. Ritroviamo la medesima preoccupazione così nelle campagne parigine, dove alla fine del Seicento i curati vigilano affinché le esequie avvengano entro le ventiquattr'ore, come in Renania. Poi si fa in modo che il morto passi per la chiesa (o addirittura vi soggiorni). La messa alla presenza del corpo, che in passato non era affatto obbligatoria, si generalizza: nella diocesi di Treviri testi del 1574-76 situano ancora la sepoltura prima della messa, mentre quelli del 1688 (rinnovati nel 1767) rovesciano la sequenza.

Tutto ciò, si dirà, vale per la gente comune. Che cosa avviene nel caso dei grandi, o di coloro che escono, per poco che sia, dai ranghi della massa? Non sarebbe difficile rilevare un'evoluzione parallela, e grosso modo sincrona del respiro secolare che abbiamo appena descritto. Ma, si ricorderà, a partire almeno dal Quattrocento in Francia e in Inghilterra, e dal secolo successivo altrove, i principi e i grandi avevano adottato la pratica dell'effigie-rappresentazione del defunto. Quest'usanza, in cui si è talvolta voluto vedere un mezzo per toglier di scena la spoglia mortale, ma che è in effetti in egual misura — e anzi a mio avviso ancora di più — una maniera di

perpetuare l'apparenza della vita, conosce un'evoluzione singolare. L'Europa meridionale, che esibisce direttamente il cadavere, non vi si mostra attaccata. La monarchia francese, e per imitazione i grandi del regno, se ne distaccano già al principio del Seicento: a partire da Enrico IV non si espone più l'effigie reale.

Invece in Inghilterra resisterà più a lungo. Nell'alta aristocrazia inglese la ritroviamo ancora nel 1670, ai funerali del generale Monk; e il corteo rituale delle *pièces d'honneur* — spada, corazza, scudi, cavallo — durerà molto più a lungo. Questo allargamento del cerimoniale principesco medievale a più vasti gruppi aristocratici lo ritroviamo sul continente: nella Germania riformata, e, più ancora — testimonianza di una diffusione tarda e tenace del rituale dell'ostensione del cadavere o dell'effigie e delle *pièces d'honneur* — nella Svezia delle esequie di Gustavo Adolfo e in una Polonia « barocca » in cui, nel solco di una tradizione che risale ai funerali di Sigismondo I, le famiglie dei magnati amano far entrare fin nella navata centrale della chiesa il cavallo montato da un figurante (*archimimus*) con indosso l'armatura del defunto. Questi si lascia quindi cadere ai piedi della sua cavalcatura, mentre si procede a spezzare spettacolarmente armi e scudi, in un mimodramma che non piace affatto alle autorità ecclesiastiche (costrette tuttavia a piegarsi a questo cerimoniale tradizionale).

Le pompe barocche.

Non avremo la falsa ingenuità di stupirci della discrepanza che a questo livello si manifesta tra il discorso ufficiale delle Chiese e la pratica vissuta. Nel cattolicesimo dell'indomani del concilio di Trento, lo sforzo di sistematizzazione e di disciplina collettiva ha condotto all'elaborazione del rituale funerario del 1614, ultimo arrivato dei testi di applicazione del concilio, che governerà per tre secoli i gesti collettivi in questo campo.

Cristianizzare, riportando in seno alla Chiesa l'essenziale dei gesti; alleggerire tanto lo svolgimento delle due processioni — dalla casa alla chiesa, dalla chiesa al cimitero — quanto l'ufficio dei morti, così sviluppato nel Quattrocento; e insistere

al contrario sulla messa e sull'*absoute*: sono questi i tratti più spiccati dell'opera di sistematizzazione. Vi si unirà, nell'orizzonte pastorale della riconquista cattolica, uno sforzo per adattare al grosso del popolo cristiano un cerimoniale spesso sovrabbondante, elaborato originariamente dai religiosi e per i religiosi; ma anche una tonalità che si è potuto dire a giusta ragione dolorista: tra i salmi e i testi tradizionali, il rituale del 1614, pur conservando l'allegrezza e la speranza dell'*In paradisum* o del *Subvenite*, sceglie piuttosto l'appello al timore reverente del peccatore, quale lo si trova nel *De profundis*, nel *Miserere* o nel *Libera*. La processione al domicilio del defunto mantiene la sua importanza; quella che conduce al cimitero viene scorciata, e si chiude sulla nota pacificatrice del *Benedictus* e dell' *In paradisum*. Tra queste due sequenze, l'ufficio dei morti — mattutino e laudi — ha perso importanza: nella liturgia post-tridentina lo svolgimento dei funerali ha il suo centro nella messa seguita dall'*absoute*. Il rituale regolarizza e modifica la pratica, di cui fissa la cornice. Ma la giurisprudenza, quale si stabilisce per iniziativa dei prelati, o attraverso un compromesso con le consuetudini locali, mantiene un'importanza essenziale. Quale la cogliamo nelle disposizioni testamentarie, la messa cantata — il *cantar* o *cantal* dei testamenti del Midi francese — è chiaramente l'elemento centrale (sempre più spesso, lo abbiamo visto, il morto è presente), ma in un insieme in cui si ritrovano novene e anniversari (se ne incontrano, di poco mutati, dall'Italia alla Francia alla Germania cattolica).

Questo cerimoniale cattolico e l'atteggiamento dei riformati sono naturalmente divisi da un contrasto radicale, che non avrebbe senso minimizzare.

Dopo aver proscritto messe e vigilie, i riformati si sono impegnati — a fondo e in maniera intransigente i calvinisti, in modo assai più sfumato luterani e anglicani — a sdrammatizzare la cerimonia dei funerali, accettandone il principio ma limitandone la portata. Essa dev'essere onorevole e pubblica, un postumo segno d'amicizia per il defunto, e soprattutto un conforto per la famiglia. Quale viene ristabilita nella Germania riformata già nella prima metà del Seicento, la cerimonia dei funerali comporta indubbiamente varianti di notevole rilievo. Nel corteo che prende in consegna il corpo

nella casa del defunto i luterani ammettono la presenza del crocifisso e il canto di inni funebri, che i calvinisti proscrivono, allo stesso modo che si sforzano di estirpare il suono delle campane. Ancora, nel tempio i calvinisti svizzeri o neerlandesi si accontentano, quando il corteo vi si reca, di brevi esortazioni funebri, a beneficio dei vivi. Ma è un rigore molto difficile da mantenere di fronte a una domanda sociale pressante. I luterani cantano inni, che cresceranno fino a diventare la cantata funebre dei maestri settecenteschi. I sermoni — queste *Leichpredigten* pronunciate alla presenza del corpo — vengono assumendo un'ampiezza e un'importanza sempre più considerevoli; e i calvinisti del Palatinato, che li riammettono a partire dal 1601, si sforzano di codificarne i temi: la morte, la sepoltura, e soprattutto la risurrezione. Ma, in specie quando si tratta di notabili, l'evocazione della vita — e perché non dei meriti? — del defunto diventa sempre più importante. Compaiono classi di funerali differenziate. Paradossalmente, come si vedrà a proposito delle tombe, la tabula rasa voluta dalla Riforma avrà talvolta l'effetto di favorire una penetrazione all'interno del rituale funerario di preoccupazioni tutte terrene.

Il cattolicesimo post-tridentino si è proposto di mettere sotto controllo le esequie, la Riforma di ridurle a poca cosa. Ma il discorso ufficiale cede qui il passo alla violenza di una pratica che corrisponde da un lato al patetismo dell'età barocca, e dall'altro ai bisogni sociali e mentali che lo sottendono.

Nel cuore della Controriforma, la morte secentesca rimane per noi intimamente legata a queste cerimonie, come pure a quelle scenografie funerarie teatrali di cui il disegno e l'incisione ci hanno lasciato l'immagine: espressione congiunta (e indissociabile) della sensibilità barocca alla morte e dell'esibizione di potenza dei grandi nell'epoca delle monarchie assolute. Ne conosciamo la diffusione europea a partire dall'epicentro italiano, luogo di affermazione al contempo del principato, del barocco e della Contro-riforma. I primi esempi sono romani (1572: la pompa funebre del re di Polonia Sigismondo Augusto in San Lorenzo in Damaso, con i suoi enormi scheletri e i suoi addobbi neri), e più ancora fiorentini (1578: il servizio funebre del vescovo Piccolomini,

ma anche i servizi celebrati per iniziativa dei granduchi di Toscana). Nel 1590, a Roma, la pompa grandiosa del pontefice Sisto V in San Pietro presenta l'esempio compiuto di queste nuove scenografie, caduche bensì, ma perciò stesso tanto più impressionanti nella loro composita architettura (nel caso in esame, una rotonda in cui sono collocate le statue allegoriche simboleggianti le virtù cardinali e la religione, il tutto intorno a un letto mortuario sorretto da leoni). Per tutto il secolo, e oltre, Roma e l'Italia rimarranno il luogo delle grandi dimostrazioni funebri.

Un gesuita francese, il padre Ménestrier, ispiratore del catafalco rizzato a Grenoble nel 1666 per la celebrazione della morte della regina madre Anna d'Austria, ci offre nel suo trattato *Des décorations funèbres* la filosofia del genere: « La modestia è una virtù lodevole nelle persone che vivono; ma, lungi dal dovere esser modesti in loro nome dopo la loro morte, noi dobbiamo rendergli il merito che hanno affettato di ricusare durante la loro vita ». Il duca di Beaufort, ammiraglio di Francia morto all'assedio di Candia, celebrato nel 1670 sia a Parigi che a Roma, in San Pietro, dove fu Bernini a realizzare la scenografia della sua gloria, doveva esser in Francia uno dei primi a beneficiare di una pompa funebre all'italiana. Ma le esequie che seguirono — il cancelliere Séguier nel 1672, Turenne nel 1675 (per lui al decoratore Bérain si associa il padre Ménestrier), la regina nel 1683, il Gran Condé nel 1687 — forniscono altrettante occasioni di affermazione a un genere di cui in Francia Bérain (cui dà il cambio il suo successore Slodtz) e a Roma Bernini furono gli inventori e i maestri d'opera. L'intera Europa barocca partecipa a questo movimento. Il nuovo stile s'impone, per esempio, in Polonia già nel 1632, per il tramite dell'italiano Gisleni, in occasione dei funerali di Sigismondo III Vasa, e poi dei suoi successori.

Sarebbe arduo compendiare in pochi tratti l'evoluzione di un genere che si perpetua, sotto forme rinnovate, sino alla fine del Settecento, e anche oltre. Accontentiamoci, nei limiti del nostro argomento, di tentare di coglierne il significato nuovo. Vi si manifesta, indubbiamente e innanzitutto, il successo degli sforzi compiuti dalla Chiesa post-tridentina per integrare un cerimoniale sociale che in passato era in parte sfuggito al suo controllo. Il luogo sacro — la chiesa — diviene ormai lo

scenario di questo rituale di orgoglio postumo. I catafalchi inventati dal Medioevo al tramonto appaiono poveri, elementari, se paragonati alla camera ardente barocca, a questo *castrum dóloris* che si gonfia fino a raggiungere le dimensioni di un vero e proprio monumento che occupa la più gran parte del coro, ben in evidenza su un piede-stallo sopraelevato, e integrato da un giuoco di addobbi nel quadro di una scenografia che investe l'intero edificio. Questo monumento effimero e trionfale assume forme architettoniche diverse. Si pensi alla moda del tempietto all'italiana, che si diffonde nel Seicento dall'Italia alla Polonia, passando per la Slesia. Ma ogni estro è possibile: dal baldacchino esemplato sul modello di S. Pietro a Roma alla torre sormontata da un sarcofago e da una Vittoria che Bérain e Ménestrier hanno immaginato per il maresciallo di Turenne. La morte è presente in forma di grandi scheletri, o di allegorie. Essa è insieme trionfatrice e vinta, calpestata — sul sarcofago di Turenne — dalla Vittoria alata che presenta in un medaglione il volto intatto dell'eroe.

Senza dubbio, la pompa funebre è un tutto: un grandioso cerimoniale sociale in cui l'orazione funebre, quando è pronunciata da un Bossuet, può far apparire, in termini che il contrasto rende tanto più persuasivi, la decadenza e la miseria della morte.

Ipnottizzati dallo spettacolo visivo, non dobbiamo dimenticare il discorso che l'accompagna. Resta nondimeno che la morte dei potenti dà luogo a tutta un'apoteosi dei valori terreni: la famiglia (gli stemmi), il potere, il lusso, che si affermano in un cerimoniale pubblico.

Meraviglia dunque meno che tra il rituale funerario del cattolicesimo barocco e quello dei riformati corrano differenze sicuramente minori, nella cerchia dei potenti, di quanto ci si potrebbe attendere. È nelle pompe del corteo funebre principesco che la convergenza si manifesta nella maniera più visibile. Tra la fine del Cinque e la fine del Seicento e oltre, troviamo serie di incisioni inglesi che riproducono con dovizia di particolari i cortei degli aristocratici e dei principi, da Sir Philip Sidney a Monk, passando naturalmente per la pompa funebre della regina Elisabetta. Questa ostentazione del lutto aristocratico non la cede in nulla ai grandi cortei dell'Europa

cattolica.

Più che non la dismisura delle cerimonie e dei cortei dei grandi, una delle novità più caratteristiche dell'età barocca sta nella diffusione di questo modello di comportamento sociale ad altri gruppi, che lo scoprono e lo fanno proprio.

Nelle migliaia di testamenti provenzali di cui abbiamo scorso le clausole, la preoccupazione di organizzare in anticipo le proprie esequie, e in specie il corteo funebre, è pressoché universale, e tocca gruppi di condizione decisamente modesta, come gli artigiani e i dettaglianti del piccolo laboratorio e della bottega. A cavaliere tra Sei e Settecento, a Marsiglia non c'è commerciante minimamente agiato che non richieda, oltre al clero della parrocchia — curati, e spesso un capitolo collegiale — la presenza di uno o più conventi, di un paio di *gazettes* di penitenti, dei poveri e/o degli orfani dell'ospizio della Carità sotto la guida dei loro rettori. Questi ultimi porteranno, perché tutti vedano e sappiano, il panno di cui il testatore gli ha fatto dono, e, nella mano destra, il cero che brucia in suo onore.

In contrasto con lo stile internazionale dei cortei principeschi, è indubbiamente a questo livello intermedio — nella città e nel borgo — che si manifesta con maggiore nettezza la differenza tra l'universo cattolico e quello riformato. Non che i protestanti non abbiano il loro cerimoniale, che mobilità, lo abbiamo visto, i parenti, gli amici, i ragazzi delle scuole, l'intera comunità. Ma nei luoghi di contatto interconfessionale la modestia delle esequie riformate colpisce, anche se si registrano forme di contaminazione. In forza di un fenomeno che appartiene all'ordine della moda, questa contaminazione non avviene tuttavia a senso unico, ossia dalla profusione barocca alla sobrietà riformata. Accade, per esempio in Vestfalia, che la moda delle esequie notturne, frequenti presso i protestanti, conquisti i cattolici: nel 1664 il prelado Cristoforo Bernardo di Galen proscrive queste pompe notturne « secondo la maniera degli eretici ».

Il lutto condiviso.

Questi cortei dell'età barocca permettono di datare con

maggior precisione non già l'« invenzione » del lutto, ma la sua diffusione in ambienti incontestabilmente più modesti rispetto al passato. Di nuovo, il modello aristocratico s'impone qui con la sua dismisura, di cui possiamo farci un'idea leggendo le cronache di corte; ad esempio, per la Francia, le *Memorie* di Saint-Simon, che se ne pasce deliziato. Intorno al Gran Re, sul filo dei lutti che si accumulano alla fine del regno di Luigi XIV, si passa il tempo a « drappeggiarsi », ossia a prendere i colori e le livree di un lutto obbligato che ingloba non soltanto la famiglia, ma anche i dipendenti, i clienti, la loro « casa » e i loro domestici... Ancora nel 1765, codificando un rituale consolidato, in Francia l'*Ordre chronologique des deuils de la cour* elenca in maniera estremamente minuziosa il colore, il tipo di stoffa, la forma degli abiti e delle acconciature, e anche le rispettive durate del « grande » e del « piccolo » lutto, per il padre, per la madre, per il coniuge o per i parenti lontani.

Si tratta di sapere quale sia il raggio di diffusione di questo modello imposto, o semplicemente proposto dai potenti. Dai frammenti di una ricerca che resta in buona parte da fare al livello più discreto della pratica quotidiana, ricaviamo l'impressione di un processo di sistematizzazione costante e continuo. Tra Sei e Settecento, in Francia come in Inghilterra, incisioni e scene di genere (in verità poco numerose) illustrano nel suo svolgimento il corteo funebre urbano. In Francia, tra una celebre incisione secentesca di Abraham Bosse, appartenente alla serie delle opere di misericordia (*Ensevelir les morts*), e un'incisione più agile ma ben disegnata di Picard a metà Settecento, s'inscrive, insieme con una certa laicizzazione del corteo, sulla quale bisognerà tornare, una continuità nella forma del lutto (lunghi mantelli, grandi cappelli neri per gli uomini che seguono il corteo). Tra l'una e l'altra immagine, ha poi fatto la sua comparsa una versione plebea del carro funebre delle esequie dei grandi. Passando da queste testimonianze iconografiche alle testimonianze scritte, è nei *livres de raison* o nelle cronache che troviamo le indicazioni più precise. Vi si intravede un principio di sistematizzazione o di uniformazione del lutto, perlomeno nei gruppi urbani. Il nero si generalizza (mentre fino al Cinquecento, per fare un esempio, in una provincia come la Bretagna il bianco gli aveva fatto seria concorrenza). Vi sarebbe poi l'immensa

testimonianza (ancora così poco esplorata in maniera sistematica) dei vestigi della civiltà materiale trasmessi in via diretta (l'acconciatura e l'abito della vedova, la cui codificazione risale indubbiamente a questo periodo), o osservabili, e numerabili, per il tramite dell'iconografia: chi analizzerà, nel corpus vastissimo del ritratto fiammingo o olandese, l'atteggiamento e la tenuta della vedova (e, subordinatamente, del vedovo)?

Un'assicurazione sulla salvezza.

L'immagine del lutto introduce a un livello più segreto, e perciò stesso forse più profondo, della dismisura delle pompe barocche. Domandiamoci: compiute le cerimonie delle esequie e del corteo, è tutto terminato, o perlomeno regolato, per i vivi come per i morti?

Sì, rispondono, almeno in apparenza, i riformati: « Noi non speculiamo sui sepolcri », scrive il pastore Dumoulin. Ma ciò non vuol dire che, nel momento di abbandonare la vita, i protestanti non desiderino, consapevolmente o meno, segnare la loro impronta e lasciare memoria di sé presso i vivi. Se non fondano messe, i loro testamenti moltiplicano però — con una frequenza che varia secondo i luoghi, ma, in Francia, con rimarchevole costanza — gesti di carità e donazioni a coloro che rimangono. Nelle comunità riformate della Provenza e della Linguadoca le « distribuzioni » dirette sono quasi universali: a quanto sembra, oltre il 90 per cento dei testatori si sottomette con buona grazia all'usanza di questo « denaro dei poveri » postumo.

Invece nell'universo cattolico, in piena coerenza con l'escatologia rinnovata di cui abbiamo tracciato il quadro, la messa dei funerali è soltanto il principio di un ciclo di scambi e di mutue prestazioni tra il morto e i vivi. I testatori — provenzali, parigini, della Champagne o di altre regioni — dispongono certo atti di carità, come i riformati, e non ignorano, se campagnoli, le « distribuzioni » dirette, se cittadini, i cospicui legati agli istituti in cui la società dell'età classica ha rinchiuso i suoi malati e i suoi poveri. Queste carità sono però meno frequenti che nel mondo riformato: nei nostri

sondaggi, riguardano più o meno quel decimo dei testatori (tra il 5 e il 15 per cento) cui possiamo attribuire il rango di notabili. Ma il punto è che s'inseriscono in un sistema molto più complesso di donazioni e di richieste. Troviamo i legati devoti alle case religiose, ai conventi, in specie a quelli degli ordini nati o rimodellati nel quadro della Contro-riforma — i monaci mendicanti, siano predicatori o appartengano alla famiglia francescana — ossia a coloro da cui ci si può attendere preghiere più numerose, e forse più efficaci. Seguono i legati alle confraternite: confraternite del tipo « luminaria », incaricate della manutenzione di un altare (spesso quello del Santissimo, ma con frequenza crescente anche quello della Vergine del Rosario o dello Scapolare, nostra mediatrice nell'ora della morte), e soprattutto confraternite di penitenti.

Questi intermediari non ci sono ignoti. Ma, lo sappiamo bene, è a cominciare dall'ultimo terzo del Cinquecento, e soprattutto nel corso del Seicento, che le loro associazioni — le *gazettes*, come si dice nella Francia meridionale — si moltiplicano ovunque: penitenti bianchi, neri o grigi, talvolta rossi o violetti nelle città mediterranee in cui sono legione. E se nella metà settentrionale della Francia rimangono, a quanto sembra, una peculiarità urbana, qui troviamo però altre strutture, diverse ma consimili: così i *charitons* delle confraternite di misericordia normanne, il cui ruolo è di seppellire i morti. Se l'impennata quantitativa delle confraternite nel Seicento ci interessa qui, è proprio per questo motivo. L'assistenza al momento della morte costituisce il cuore di queste pie iniziative. In uno spirito di carità, i penitenti seppelliscono i poveri, coloro che vengono trovati sul ciglio della strada, e anche i criminali messi a morte dalla mano della giustizia. Ma questa solidarietà si esercita innanzitutto all'interno del gruppo, l'appartenenza al quale costituisce dunque, se non un'assicurazione sull'aldilà, perlomeno una garanzia di esequie decenti, e soprattutto di preghiere dopo la morte.

Meno abbondantemente provviste, le donne possono tuttavia contare sulle confraternite e sui terzi ordini cui appartengono: il Rosario o lo Scapolare. Né è trascurabile il ruolo delle confraternite professionali, che raggruppano le categorie artigiane e commerciali: nelle chiese hanno cappelle

proprie, che ne accolgono i membri; hanno le loro solidarietà postume... Manifestandosi al livello dei funerali, e, come si vedrà, della sepoltura, queste solidarietà sono innanzitutto delle assicurazioni sull'aldilà.

È un'applicazione comprensibilissima della lettura dei novissimi di cui abbiamo seguito lo sviluppo in quest'epoca. Rispetto al Medioevo sono, potrebbe dirsi, mutate le tecniche. S'è gradualmente insediato (lo cogliamo ad esempio in Provenza tra il Seicento e la metà del secolo successivo) un modello differente. I ritmi tradizionali — messa cantata, novena, anniversario — non sono affatto scomparsi, e continuano a scandire le richieste dei campagnoli, quando non vengono addirittura passati sotto silenzio, come cosa che va da sé. Un mutamento considerevole interviene invece nelle richieste, tradizionalmente imponenti, della nobiltà e dei ricchi delle città. Nello stesso mondo cattolico, l'epoca dei *chantries* all'inglese, di queste fondazioni perpetue di obiti e di servizi anniversari, sembra esser sopravvissuta alla Riforma solo molto stentatamente. Affiora incontestabilmente una tendenza di cui è possibile, senza rischio d'imprudenza, fornire la chiave: si tratta appunto della rimessa in questione di tali fondazioni, precarie, ininterrottamente erose dalle fluttuazioni monetarie, oggetto di misure di « riduzione » da parte degli stabilimenti religiosi come dei prelati che le avallano.

È qui in giuoco qualcosa di più di una svolta puramente materiale. Ciò cui assistiamo è il declino del modello nobiliare medievale delle fondazioni smisurate, e la parallela diffusione sociale di una pratica che, toccando un pubblico molto più vasto, accetta assai meglio le domande di messe « al dettaglio ». A una certa idea di eternità si sostituiscono le più salde certezze di richieste quantificate: le trentine, che rimangono l'unità di misura popolare, le centinaia, che vanno vieppiù affermandosi, e infine le migliaia di messe presso i più ricchi e/o i più devoti. Questa trasformazione quantitativa corrisponde forse anche alla nuova lettura — molto terrena — del tempo dell'aldilà, che le tavole delle pene del purgatorio ci hanno illustrato. Ciò mostra, in ogni caso, che domandando messe in numero limitato i cattolici dell'età barocca non hanno minimamente inteso mercanteggiare le loro assicurazioni sulla salvezza. Alla fine del Seicento, nel momento in cui li cogliamo

con la maggiore precisione, i nostri provenzali sono quasi unanimi in questa richiesta: l'80 per cento dei notabili, e, nella modesta sfera dei testamenti popolari ritrovati negli studi notarili, oltre la metà dei testatori (una stima all'ingrosso), e talvolta un numero ben maggiore, a seconda dei luoghi. L'esteriorizzata sensibilità « barocca », proclive alla dismisura dei gesti, ricerca la sua soddisfazione nell'inflazione delle domande, sovente impressionante. Cinquemila, diecimila messe non hanno nulla di eccezionale per un nobile o un mercante; e tra il 1680 e il 1720 la media dei notabili provenzali (quelli, s'intende, che avanzano questa richiesta) si situa intorno a tre-quattrocento messe. Un successo indiscutibile, se si vuole, della mobilitazione riguardo all'aldilà provocata dalla pastorale post-tridentina.

L'invasione delle chiese.

Ma l'organizzazione delle nostre « seconde vite » va ben oltre queste opzioni inquiete — e ambigue — le quali potrebbero non esser altro che una lettura ingenua dell'economia della salvezza. Ciò che l'oratore sacro sospetta e denuncia è l'investimento (consapevole o meno) su un'altra forma di sopravvivenza, tutta terrena. Dalla tomba all'epitaffio, e magari all'orazione funebre, il monumento, la parola scritta e quella pronunciata si congiungono nel disvelare un'altra lettura della morte e un diverso aldilà, suggerendo un bilancio ambiguo dell'offensiva pastorale intesa a cristianizzare la vita a partire dalla morte.

L'ambiguità è constatabile nel momento stesso in cui si affronta il problema della sepoltura, e poi della tomba. A non voler considerar altro che il luogo dell'ultimo riposo, le cose sono indiscutibilmente cambiate. L'equilibrio tra il cimitero e la chiesa si è modificato; e può dirsi, per annunciare il tema, che l'invasione delle chiese da parte dei morti — sbocco di un movimento centripeto avviato sin dal Medioevo — trova allora il suo apogeo, e la sua punta estrema.

Un'affermazione del genere può a prima vista sorprendere, se si cerca di delineare un quadro del cimitero nell'Europa dell'età classica. Almeno nelle campagne, esso rimane in

genere stretta-mente associato al luogo sacro della chiesa parrocchiale. Quanto alle città, accade talvolta che si dotino, al bisogno, di nuovi cimiteri, in qualche caso associati ai conventi di nuova fondazione; ma nulla è ancora visibile del movimento di ripulsa che vedrà la luce nel secolo successivo. In questo mondo di gerarchie rigide e di compartimenti stagni, il cimitero è il luogo dei contadini, e, in città, dei poveri.

È cambiato rispetto alla fine del Medioevo? A leggere i resoconti delle visite pastorali dell'epoca, le quali riservano tutte una rubrica specifica a questo luogo insieme sacro e inquietante, verrebbe fatto di dubitarne. Diciamo luogo inquietante perché lungo l'intero secolo curati e visitatori continuano a denunciare severamente lo stato di abbandono in cui le comunità lasciano i cimiteri. La rivendicazione su cui si concentrano è quella della chiusura di un luogo ch'è spesso aperto, in cui vaga il bestiame, in cui si levano le baracche della fiera settimanale, in cui scherzano gli innamorati.

Ciò nondimeno, il cimitero è cambiato. La greve presenza dei morti vi è divenuta forse meno ossessiva rispetto al Medioevo al tramonto. A parte taluni siti dell'Europa centrale germanica, si cessa di disporvi le lanterne dei morti e le nicchie illuminate che ne avevano preso il posto; o, meglio — ed è un tratto importante — queste nicchie (*Nischenkenze*), frequenti in Germania nel Cinquecento, e fino pressappoco al 1630, si riconciliano con la chiesa, sul cui muro si addossano. Nel cimitero le cappelle sono ormai malviste. Eccettuati alcuni siti isolati, come la Bretagna, si cessa di edificarvi *charniers* e ciò significa la sparizione di un elemento capitale del cimitero medievale. I grandi *charniers* urbani sussistono, immutati e indispensabili, fin nel cuore del Settecento: così i Santi Innocenti a Parigi, il cui ruolo si restringerà peraltro a quello di rifugio postumo dei più poveri, e di quanti muoiono negli ospedali. Nelle campagne non se ne costruiscono quasi più, pur se non vengono ancora attaccati. Quanto a loro, i riformati hanno rotto gli indugi, distruggendo questi resti di devozioni superstiziose, o riutilizzandone gli edifici.

In terra cattolica, la tenace opera di cristianizzazione del cimitero passa allora attraverso le croci. La Bretagna — non è forse tuttora terra di missione? — finisce d'innalzarvi i suoi calvari. Ma nei più dei luoghi è la croce individuale che

s'impone. Nelle Chiese nate dalla Riforma, le croci del cimitero non hanno mancato di porre qualche problema: simbolo lecito o residuo superstizioso?

I luterani tedeschi hanno accettato le croci, che i calvinisti hanno invece rigorosamente proscritto. Il più delle volte, è prevalso un monumento di struttura molto elementare: cippi di legno in forma di paletti quadrangolari, talvolta semplicemente scortecciati, come li s'incontra in Slovacchia, e come se ne sono visti per un certo periodo in Inghilterra (pali sormontati talvolta da un cerchio in cui sono scritte soltanto una data e le iniziali). Dalla Scandinavia alla Germania all'Inghilterra o alle colonie d'America, s'è imposta nei cimiteri la lastra verticale (*headstone*), quadrangolare o arrotondata in cima, posta in testa alla sepoltura, cui se ne associa talvolta un'altra ai piedi, più piccola. L'identificazione rimane sommaria, e, se si prescinde da talune eccezioni urbane, l'epitaffio un lusso rarissimo (al limite dell'incongruo).

Ridurre il contrasto tra l'aspetto spoglio dei cimiteri e la profusione che caratterizza l'interno delle chiese (di cui diremo subito) a una mera demarcazione confessionale sarebbe una semplificazione eccessiva. La sobrietà dei cimiteri è innanzitutto complementare dell'ostentazione delle tombe dei grandi che invadono allora le chiese. Quello che cogliamo qui è, più profondamente, un fenomeno sociale senza frontiere.

Si tende forse troppo a vedere l'arte funeraria dell'età barocca (intesa in senso ampio) a partire dalle grandi composizioni romane di Bernini. Certo, sarebbe ingiusto non riservargli il posto che meritano, in quanto la più elaborata espressione estetica di una sensibilità alla morte che s'è venuta progressivamente affermando nella sua opera, dalla semplicità delle prime figurazioni fino alla esplosione delle grandi tombe papali di Urbano VIII (completata nel 1647), e soprattutto di Alessandro VII (1672). Bernini traduce in maniera magistrale una sensibilità alla morte insieme accolta e vinta; ma, più materialmente, nelle sue composizioni monumentali spinge all'estremo il nuovo valore dimostrativo della tomba nell'età barocca.

Torniamo ora a realtà più mediocri, più anonime, ma forse altrettanto rappresentative, sia pure in maniera diversa, della

mentalità di un'epoca. Le grandi composizioni romane si comprendono senza dubbio meglio se le si situa nel quadro dell'invasione delle chiese che avviene allora ad opera delle tombe di chiunque esca, per poco che sia, dalla condizione comune. Di questo ritorno dei morti *ad sanctos*, entro la stessa chiesa, noi abbiamo seguito le tappe, badando a non anticipare sul cammino degli eventi. Sembra dunque che il movimento culmini alla fine del Seicento, e che il suo apogeo si prolunghi, in terra cattolica, nel secolo successivo.

Ci si scuserà di cominciare con la Provenza, meglio nota grazie ai suoi testamenti, per fornire una pietra di paragone a un fenomeno di cui coglieremo in seguito la generalità. L'ampiezza della pratica testamentaria, che tocca qui circa 75 uomini su cento, e la metà delle donne, nel borgo come nel villaggio, permette infatti di proporre ordini di grandezza abbastanza rappresentativi, i quali testimoniano senza possibilità di dubbio l'attrazione esercitata all'apogeo del Seicento dalle chiese su gruppi che si allargano in misura considerevole agli strati popolari. Soprattutto nei borghi e nelle città, piccoli mercanti, artigiani, e talvolta salariati hanno forzato le porte del luogo santo, affiancandosi ai notabili, ivi insediati da antica data. Ne risulta che la chiesa dell'età classica prende un aspetto nuovo, che nei secoli precedenti certo non aveva: il suolo vi appare permanentemente dissestato, quadrettato in tutta la sua estensione dal tracciato delle fosse, di cui certe piante manoscritte ritrovate negli archivi ci danno la topografia.

Questa topografia riproduce una gerarchia rigorosissima, che fa della chiesa un microcosmo della società urbana. Ai preti e ai dignitari il coro, ai nobili i luoghi invidiati: cappelle di famiglia sui lati, o le prime file della navata. I nuovi venuti si protendono a forza di gomiti, per così dire, verso i luoghi più ricercati: cappella del rosario o delle anime del purgatorio, in diretto contatto con il flusso delle indulgenze. Tirate le somme, ha di che stupire la capitolazione di fatto della Chiesa-istituzione dinanzi a una pratica ch'essa non cessa di denunciare per bocca dei suoi prelati, ricordando instancabilmente l'assai più elitaria lettura tradizionale, la quale riservava ai chierici e alle persone eminenti il privilegio della sepoltura nel luogo santo. Nel 1666, un'ordinanza regia

tenta vanamente di venire in loro soccorso rammentando ai vescovi il dovere di ridurre al massimo queste inumazioni. Parole al vento, giacché questa contestazione elitista, che passa soprattutto attraverso i chierici, si urta sul campo in una massiccia pressione sociale che curati e fabbricieri tollerano, o persino incoraggiano, nella misura in cui questi diritti di sepoltura fruttano dei redditi, modesti ma reali, e si legano alle domande di messe a venire.

In una Spagna in cui uno dei peggiori oltraggi rimane l'esser sepolti, come si dice nel *Don Chisciotte*, « in un campo, come un Moro », non meraviglia ritrovare — talvolta, se possibile, accentuata — la sovrappopolazione delle chiese nell'età classica. Ma le cose non sono diverse nella Francia centrale e settentrionale, dalla diocesi di Autun, città e campagna, alla regione di Nantes e alla Fiandra.

Siamo quindi preparati a non stupirci che l'invasione delle chiese abbia sommerso il mondo riformato (perlomeno in Europa), dalla Germania all'Inghilterra o alla Scandinavia. Una dimostrazione esemplare può farsi per la Svezia, forse perché qui buone fonti ce ne illustrano l'arte funeraria (Goran Lindhal¹). Vi si legge l'influenza congiunta della Riforma — crollo delle strutture ecclesiastiche preesistenti — e delle trasformazioni politiche del tempo, il cui effetto è di lasciar campo libero al gruppo dei nobili che ha occupato il centro della scena sociale.

Il desiderio di durare.

Trattando della tomba nell'età barocca, è giocoforza limitarsi a talune grandi testimonianze (indubbiamente l'unico modo di incanalare un tema troppo ricco), e forse ad alcune serie caratteristiche.

Al pari delle effimere architetture innalzate per le cerimonie funebri, le tombe dei grandi sono imponenti, quando non smisurate. Si capisce che possa esser stato avanzato contro di esse l'ingenuo argomento della necessità di conservare abbastanza spazio per il culto (così in Svezia). Se si segue il ragionamento un poco astratto e « meccanicistico » di Panofsky, che analizza il levarsi verticale della tomba dalla

lastra orizzontale fino al sepolcro tabulare e al suo giacente, bisogna riconoscere che giunge allora a compimento una fase di cui il Cinquecento aveva solo posto modestamente le premesse. I morti si levano: non ancora diritti, nel caso più generale (se non sotto la forma di un busto o di un medaglione), ma inginocchiati, ossia in un atteggiamento ch'è insieme di preghiera e di vita. Inversamente, il giacente tradizionale retrocede, o addirittura scompare, come in Inghilterra a partire dal decennio 1650-60. È un mutamento troppo generale per non esser significativo. Lo cogliamo in Spagna, ad esempio nelle tombe della provincia di Santander, che ancora nel Cinquecento aveva conosciuto soltanto il giacente, cui il secolo successivo sostituisce invece, nei tre quarti dei casi, l'eroe inginocchiato. L'osserviamo in Francia, in cui il peso dei giacenti, ridotto a un quarto del campione, è pressappoco pari a quello delle statue inginocchiate (20-23 per cento), mentre i busti passano dal 5 al 20 per cento. Ma è sulle grandi tombe inglesi che il cambiamento è più netto: sui centocinquantacinque personaggi del nostro campione, distribuiti tra il 1600 e il 1630, si contano diciannove giacenti (13 per cento), centodieci inginocchiati (70 per cento), otto in piedi (5 per cento), e altrettanti busti e medaglioni.

La tomba perpetua la vita sotto la forma dell'estrema preghiera. Ma sentiamo che si tratta di una *commandatio animae* che non ha più molto in comune con il sonno dei giacenti soddisfatti di un tempo. Inoltre, in tale ultima rappresentazione questi morti non sono soli: la famiglia, che raccoglie insieme vivi e trapassati, invade la tomba. In numerosi casi, il sepolcro si popola di un complesso organizzato di personaggi. Di nuovo, le tombe inglesi sono le più dimostrative: inginocchiati l'uno di fronte all'altra, il padre e la madre sono affiancati, come al culto, dalla sfilza rispettivamente dei figli e delle figlie. Così la tomba di Edward Young a Great Dunford nel Wiltshire (1607), in cui sei ragazzi e otto fanciulle scortano i loro genitori.

Quest'intrusione della famiglia ha dimensioni che variano secondo i luoghi: una differenziazione che ha certamente un significato. In Francia, lo abbiamo visto, al principio del Seicento la parte delle donne non supera il 35 per cento, per ricadere al 25 per cento nella seconda metà del secolo; e la

presenza del bambino, che rimane sporadica, è molto più discreta. Nella Francia di fine Seicento, il « quoziente di occupazione familiare » (numero di persone per tomba) non supera 1,5. Una cifra che testimonia certo un progresso, ma limitato. Nell'Inghilterra degli Stuart, lo stesso indice, calcolato su un campione di tombe, fa invece registrare nel corso del secolo una progressione spettacolare:

1600	1610	1620	1630	1640	1650	1660	1670	1680	1690	1700
4	4,5	5	2,6	(1)	2	2	2	1,5	1,2	

(1) Campione poco rappresentativo per questo decennio.

Quale effimera rivoluzione ha avuto luogo nella sensibilità inglese tra il 1600 e il 1630?

Per quel che permettono di giudicare gli indizi — indubbiamente più impressionistici, ma significativi — proposti da altri siti, non si tratta in verità di una peculiarità inglese. Nella chiesa di Nostra Signora a Aarhus, in Danimarca, sussistono se non le tombe, perlomeno quei ritratti commemorativi che vi si accompagnano, quando non ne fanno le veci (forse ancor più in Scandinavia che non in Inghilterra o in Germania). Il primo, di bellissima fattura, presenta un anonimo padre di famiglia — abito scuro con colletto bianco, databile intorno al 1650 — che ha alla sua destra un figlio adulto, nel medesimo atteggiamento raccolto, e alla sua sinistra la moglie e le due figlie, anch'esse adulte. Ai loro piedi, tre figli morti probabilmente in giovanissima età, uno raffigurato in culla, gli altri due nelle vesti larghe dei primi anni di vita. Forse ancor più impressionante è un quadro che troviamo nella stessa chiesa, e che ci presenta il borgomastro Niels Peder-son, morto nel 1616: « un uomo onesto e saggio », recita la leggenda. Sullo sfondo di una natività posta in secondo piano, si dispiega il gruppo unito di una famiglia complessa: il borgomastro inginocchiato, e di fronte a lui le sue tre successive mogli accompagnate da quattro figlie adulte, mentre quattro figli maschi sono riuniti dietro il padre. Ai loro piedi, sei bambini morti in tenera età, di cui quattro raffigurati

in culla...

In queste opere si scorge chiaramente il sentimento nuovo di una continuità familiare che associa strettamente donne, uomini e bambini, qualunque sia la loro età, in una solidarietà che sfida la morte. Parlare di una nuova affettività sarebbe certo fuori posto a proposito di questi personaggi compassati, « in scena », e come assenti gli uni agli altri. Ma affiora una sicura coesione, di cui la tomba-quadro è la testimonianza ricercata. E non paia una forzatura se diremo che nel contemplare queste strane famiglie in cui i vivi si mescolano ai morti sembra di udire in un sussurro il corale che nel 1725 Johann Sebastian Bach trascrive di suo pugno sul quaderno di Anna Magdalena: « Se tu sei con me, andrò con gioia alla morte e al riposo... Ah, quale piacere se le tue belle mani chiudessero i miei occhi fedeli... ».

Infine, un terzo tratto rinvia alle solidarietà sociali piuttosto che famigliari. È l'importanza degli stemmi da un lato, dell'epitaffio dall'altro: due traduzioni differenti di un messaggio spesso identico. Né gli uni né l'altro, si dirà, erano ignoti al Medioevo e al Rinascimento. Ma l'epoca in esame gonfia a dismisura questo scenario. Sulle tombe francesi, la raffigurazione in grande evidenza degli stemmi si accentua sensibilmente nel corso del Seicento (nella seconda metà del secolo li troviamo nel 47 per cento dei cenotafi); e in Inghilterra la tomba murale si riduce talvolta a un semplice trofeo d'armi in cui è incastonato il blasone.

L'epitaffio chiude il cerchio, riportandoci al nostro punto di partenza, a quell'orazione funebre che ci ha fornito, per bocca di Bossuet, la battuta d'inizio. Sentiamo tutta l'ambiguità di un esercizio che traduce in parole, e contemporaneamente esplicita, il cerimoniale religioso di cui abbiamo seguito le tappe, ma insieme quella brama di sopravvivenza che abbiamo incontrato dai funerali alla tomba o al ritratto funebre. Nell'orazione funebre si sono illustrati i maestri dell'oratoria sacra francese: Bossuet, Bourdaloue, Massillon. Abbiamo potuto seguire attraverso i sermoni funebri di John Donne tutta una riflessione sulla morte; e conosciamo il posto speciale che le *Leichpredigten* hanno occupato nella Germania riformata: un corpus immenso — spesso diffuso mediante la stampa — la cui tematica ci si accinge oggi a decifrare.

L'orazione funebre risponde a uno dei bisogni delle élites di quest'epoca: udire parlare della morte e dei morti. A questo titolo, s'inserisce in tutta una serie di esercizi di stile che godono di grande considerazione. Si pensi all'epistola consolatoria, che né Pascal né Descartes sdegnarono; e in specie alla lettera del primo alla sorella Jacqueline sulla morte del loro padre, in cui Pascal ci ha lasciato una tra le meditazioni più approfondite su un tema che percorre tutta la sua opera. In termini meno accademici, c'è chi prolunga nella sua corrispondenza le risonanze dello spettacolo della morte e dei funerali barocchi. M.me de Sévigné si sofferma per settimane sulla morte, per esempio, di Turenne:

... In verità, figlia mia, voglio parlarvi ancora di Monsieur de Turenne. Madame d'Elbeuf... mi pregò ieri di pranzare con loro ... per parlare della loro afflizione. Era presente Madame de la Fayette. Facemmo esattamente quel che ci eravamo proposti, gli occhi non ci si seccarono... Che cosa pensate della ricreazione che ne traemmo? Pranzammo come potete supporre: e fino alle quattro non facemmo che sospirare. Il cardinale di Bouillon parlò di voi, e asserì che non avreste certo mancato questa triste occasione Se foste stata qui...

La morte alimenta la vita: sul filo degli epistolari, gli ultimi pallidi echi del grande cerimoniale ci riportano a quell'esercizio quotidiano della morte da cui siamo partiti...

Ma sarebbe troppo facile chiudere qui il discorso, senza tentare di formulare i problemi che questo itinerario ha sollevato. Attraverso le modificazioni del rituale della morte, quella ch'è affiorata è forse soltanto la punta estrema del grande cerimoniale, la prova del successo di una tenace pedagogia della morte. Questa prima lettura non è falsa, ma non può soddisfare. Attraverso la teatralizzazione del rituale della morte emerge in effetti un'immagine modificata dell'ultimo passaggio, e non soltanto nelle direzioni auspiccate dalla pastorale delle due riforme, cattolica e protestante. A un livello più profondo, abbiamo scorto con chiarezza — nelle classi dominanti, che impongono al resto della società il loro modello — un aspro desiderio di durare, che si aggrappa a tutto un insieme di solidarietà: quelle della famiglia,

fortemente valorizzate, ma anche quelle dell'ordinamento sociale, delle gerarchie di una società in cui ciascuno ha il proprio rango e il proprio posto.

Nell'affermazione di questo nuovo sistema di valori sono indubbiamente osservabili sfumature differenti, e persino contrasti, che non possono esser sottaciuti. Per esempio, è nel mondo riformato che l'enfatizzazione della continuità familiare e della compattezza della nebulosa di congiunti e affini si manifesta con maggior forza. Non si può a meno di domandarsi, con N. Zemon Davis, se la stessa escatologia riformata, con il suo rifiuto di addomesticare quei *ghosts* famigliari che il cattolicesimo rinchiudeva nel purgatorio, non abbia, per contraccolpo, contribuito a rafforzare questa compattezza e ad acuire questo bisogno. Affiora nettamente, in queste prime divergenze, il preannuncio di evoluzioni differenti.

Ciò nondimeno, s'impone un bilancio globale: il successo delle due riforme, che vogliono introdurre la morte nel cuore della vita degli uomini, è in parte apparente, per non dire illusorio. Allato dell'aldilà ufficiale, è già agevole indovinare, nei gruppi dominanti, una più vigorosa aspirazione a un aldilà terreno, che si esprime in termini di affermazione personale, di potere e di continuità familiare.

Note

¹ G. Lindhal, *Grav och Rum...*, 159.

XXI. LO SPIRITO CHE NEGA

Non è facile misurare la realtà e i limiti di un consenso sociale. Bisognerebbe poter misurare la forza persuasiva del modello ricevuto; e proprio ciò abbiamo tentato di fare a partire dalle confessioni indirette, di cui i testamenti sono l'esempio paradigmatico. Indubbiamente, qui l'importanza della pratica e dell'investimento sui gesti facilita l'impresa, e permette di scorgere che questo sistema s'impone immutato sino alla fine del Seicento nel mondo riformato (in specie in Inghilterra), sino a metà Settecento in Francia, perlomeno in provincia, e sino a una data ancor più tarda nelle penisole mediterranee. Ma questo apparente monolitismo non deve indurre a sottovalutare la contestazione, spesso muta, sempre repressa, di alcuni. È in questi ambienti che si preparano, senza clamore, le riletture esplosive del secolo dei Lumi.

Al livello dei *gesti* che circondano il grande cerimoniale della morte, il consenso sembra certo eccezionalmente ampio. Lo dice, nelle clausole dei testamenti francesi, la modestia quantitativa del rifiuto. Fin dal Medioevo, sono sempre esistiti testatori che proscrivono esplicitamente « ogni pompa e vanità mondana ». E a cavaliere tra Sei e Settecento l'episodio giansenista indubbiamente accentua e moltiplica, in taluni siti, questi gesti di rifiuto di ogni compiacimento mondano. Eppure la curva che abbiamo costruito per l'insieme dei notabili provenzali che assumono tale atteggiamento si presenta, ancora nel Settecento, quasi piatta nella sua modestia: un testatore su sei (15 per cento), uno su cinque, per un breve momento, nel cuore della « crisi » giansenista durante il decennio 1730-40, testimoniano la costanza del piccolo gruppo di coloro che si rifiutano di stare al giuoco. Non stupisce che l'accesso a questa visione più sobria della morte e dei novissimi sia abbastanza differenziato secondo i gruppi e il cerimoniale sociale cui questi obbediscono: soltanto un decimo

dei commercianti marsigliesi... di contro al 30 per cento dei notabili di Aix-en-Provence, dove è l'aristocrazia parlamentare locale a dare il tono.

Ma se il consenso — spontaneo o alimentato — si afferma al livello dei gesti sociali, è indubbiamente faccenda più delicata sondare « i reni e i cuori », distinguere quel che rispecchia la convenzione sociale dalle rappresentazioni collettive celate nel segreto delle coscienze. Limitiamoci a due temi, invero essenziali come banchi di prova di questo supposto consenso ideologico: quello dei castighi eterni da un lato, quello dell'immortalità dell'anima dall'altro. Due questioni che — ce lo dice la statistica delle opere sulla morte e l'aldilà — sono all'ordine del giorno durante l'intero periodo. Sulla prima non può esserci ambiguità di sorta: è nel cuore del Seicento che si universalizza la repressione contro i sociniani, cui si rivolge specificamente la censura di non credere nelle pene eterne. La Polonia, che li ospitava, modificò il suo atteggiamento a partire dal 1638, fino a scacciarli nel 1658, poco tempo dopo che gli Stati d'Olanda ebbero inaugurato anch'essi una politica repressiva (1653). Le opere di più o meno velata ispirazione sociniana, che difendono l'idea dell'annichilamento dei malvagi (una soluzione preferita all'eternità dei tormenti), per esempio quella di Ernst Soner, morto nel 1612 nell'impero, o quella postuma del poeta olandese Camphuysen, morto nel 1627, rimangono poco diffuse.

Parallelamente, malgrado la relativa tolleranza dell'epoca della Rivoluzione o di Cromwell, quando s'incontrano talvolta con il messianismo ottimista dei *diggers*, i primi inglesi, ariani o neoplatonici, che osino contestare l'eternità delle pene si fanno avanti portando una maschera: così John Biddle, il quale nel suo *Two-fold Cathéchism* del 1654 mostra di credere anch'egli nell'anni-chilamento dei malvagi, seguito da Henry More, un platonico, probabile autore di un trattato sulla salvezza universale (*Immortality of the Soul*, 1659), mentre Rust immagina una purificazione attraverso il fuoco di tutte le creature (1661), e H. Halliwell contesta nel suo *Deus justificatus* (1668) l'idea che Dio, « immenso oceano d'amore », abbia potuto volere un inferno eterno. Non perciò questi platonici e filantropi appaiono alla nostra sensibilità meno repressivi: per

meglio purgare le anime dei malvagi, un altro autore, Glauwill, sprofonda le anime di coloro che annegarono lo spirito nella materia in cavità maleodoranti, quando non direttamente nel fuoco centrale, da cui usciranno emendate il giorno della risurrezione. Non sorridiamo troppo di questi isolati, che a modo loro preparano la grande rimessa in questione dei Locke, dei Newton, dei Bayle o dei Leibniz (in questo campo, talvolta, loro eredi diretti) durante la cruciale svolta di fine secolo (tra il 1680 e il 1720), che esamineremo tra breve. Essi rimangono tuttavia decisamente marginali.

Se, per non moltiplicare gli esempi, ci volgiamo verso quell'altro grande banco di prova ch'è la credenza nell'immortalità dell'anima, sembra a prima vista fuori questione che per la grande maggioranza dei dotti l'avventura umana non si conclude con la morte. Per Descartes è certo che l'anima, indipendente dal corpo e dal suo calore, sopravvive alla morte fisica. In una celebre lettera del 1646, l'autore delle *Passions* esorta a non temere la morte (lui che fantastica peraltro di mezzi atti a prolungare la vita umana). La riflessione più ardita, nel contesto storico del tempo, rimane sicuramente quella di Spinoza, il quale giudica superfluo, e anzi nocivo, speculare sul dopo-morte, in nome di una filosofia umanistica: « L'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte, e la sua saggezza è una meditazione non sulla morte, ma sulla vita ». E tuttavia, per quanto « demistificatore », Spinoza considera possibile, per analogia, immaginare un'immortalità che non ha nulla di soprannaturale; ed è convinto che lo spirito umano non possa venir completamente distrutto. Leibniz (1646-1717), che assicura il collegamento tra questa generazione e la successiva, afferma chiaramente nei suoi *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* che — entro un sistema della natura il quale è un'interrotta successione di metamorfosi — nessuna creatura vivente muore completamente.

Ma non è su queste risposte individuali che vogliamo soffermarci, malgrado tutta la loro essenziale importanza nella storia del pensiero, sibbene sul pensiero « medio » (quanto meno nell'élite dell'epoca), se ci si passa questa formulazione paradossale. In breve, sembra chiaro che la lettura dualistica già sistematizzata e diffusa da una tendenza dell'Umanesimo

rinascimentale — quella che ha trovato la risposta alle sue questioni nel neoplatonismo — diventa, tirate le somme, la vulgata dell'età classica. Un certo compromesso storico tra il discorso della Chiesa e quello degli umanisti si attiene a questo schema, per più di un verso comodo. L'esistenza e l'immortalità dell'anima (pur divenuta un principio astratto, insustanziale) non sono messe in dubbio che da un manipolo di malpensanti.

Bisogna fare ai libertini francesi del Seicento il posto che gli spetta di diritto in questa storia delle rappresentazioni della morte e dell'aldilà. Presso questo gruppo, che vediamo fiorire tra il 1620 e il 1630, le differenti versioni di una medesima lettura cristiana della morte cedono il passo ad un rifiuto totale, che ha spesso un'intonazione serena, ma assume talvolta un aspetto aggressivo.

I libertini non ignorano ch'è al letto di morte che li si attende. Materialmente, è qui che li si bracca, per cavarne l'estrema ritrattazione, o per invocare la vendetta divina. Il Cinquecento aveva inventato con Marlowe il personaggio di Faust, espressione e risposta all'angoscia di una parte delle élites davanti alla morte. Da Tirso de Molina a Molière, è ora la figura di Don Giovanni che gli dà il cambio. Al sogno della vita prolungata, o della nuova occasione, si sostituisce quello della vita intensamente vissuta, disperata fuga in avanti, fino alla morte. La ricerca di Don Giovanni è — lo sappiamo bene — un giuoco di schivate fino all'ultimo appuntamento con la morte, con il Commendatore, agente della polizia divina, immagine del doppio o dello spettro, riassoldato al servizio del mantenimento dell'ordine sulla terra come in cielo, giacché in Molière è lui che trascina l'eroe negatore verso i tormenti eterni. Ciascuna epoca secerne gli eroi fantastici che rispondono alle sue questioni o alle sue angosce. Che cosa rappresenta Don Giovanni nell'universo della Controriforma? Nella sua persona si congiungono i due volti del libertino, quali l'epoca li ha percepiti: libertino di costumi e, se si vuole, di spirito. Sotto la sua forma eroica, egli testimonia innanzitutto per il gruppo di coloro che contestano radicalmente l'insegnamento ricevuto. Quanto grande è questo gruppo? Un curato parigino, Beurrier, gran cacciatore di malpensanti, ne parla in termini allarmati. Avendo imposto,

quasi di forza, la sua presenza al letto d'agonia di una persona di qualità del suo quartiere, Beurrier ne raccoglie strane confidenze. Il moribondo confessa di aver rispettato solo esteriormente le forme della religione, e ammette di credere che nel fondo non si tratta che di una favola, di una « politica mondana inventata per mantenere i popoli nella sottomissione e nell'obbedienza al sovrano mediante la paura di inferni immaginari ».

E il dopo-morte? Tra i libertini c'è chi — per esempio uno dei « penitenti » del curato Beurrier — pur rifiutando l'apparato repressivo della religione e la nozione stessa di peccato, dichiara di credere in un Dio principio di tutte le cose, e così pure in un'anima immortale. Ma non tutti sono d'accordo.

Per alcuni — così Chaulieu nei suoi *Couplets du déiste* — è una certa immagine di Dio che bisogna distruggere, l'immagine di un Dio vendicatore, ingiusto e incoerente nei suoi castighi...

Se peut-il concevoir un infiny tourment
Pour plaire à l'Eternel et contenter son ire
Sans le présupposer cruel infiniment
Et pire en nostre endroit que des tyrans le pire?...

Ma altri si spingono più lontano, esprimendo in termini tragici l'annientamento completo dell'essere (« Tutto muore in noi quando moriamo / La morte non lascia nulla, ed essa medesima è nulla »), ed inserendo la nostra avventura individuale — ben meschina — nelle vicissitudini dell'ordine naturale:

Nous sommes dévorés du temps
La Nature au chaos sans cesse nous rappelle
Elle entretient à nos dépens
Sa vicissitude éternelle...

Non è tuttavia questa percezione tragica dell'annientamento finale a dare il tono generale di una visione che si vuole più spesso pacificata: Saint-Evremond descrive la morte in termini di « sonno sereno », di « eterno riposo », e proclama: « Noi usciamo senza sforzo dal seno della Natura ».

Il problema essenziale rimane per noi di misurare il posto realmente occupato da questi libertini nell'avventura collettiva di lunga durata dei rapporti dell'uomo con la morte. Si tratta di un pugno d'uomini senza un gran pubblico, e privi di qualsiasi diretta influenza su un mondo che, nella sua schiacciante maggioranza, vive il grande cerimoniale della morte cristiana senza porsi problemi?

Si può tentare di rispondere a due livelli. Al livello della storia delle idee — nell'accezione più ampia del termine — è essenziale la formulazione, spesso semplicistica, ma intransigente, di una rimessa in questione radicale dei sistemi ricevuti del dopo-morte e dell'aldilà. Laddove abbiamo visto i gruppi popolari, in reazione all'impresa acculturatrice dell'epoca delle due riforme, almanaccare, fantasticare prima di allinearsi, secernere le produzioni fantasmatiche degli anni della caccia alle streghe fino a metà secolo, qui abbiamo un pensiero razionale sufficientemente maturo, e abbastanza sicuro di sé per non aver bisogno di ipotesi siffatte. Certo, nel profondo delle coscienze, le cose sono meno semplici: non sempre, in queste élites, Don Giovanni ha dato il cambio al dottor Faust. Un esempio tardivo è il duca di Orléans, il reggente che assicura l'interim del potere nel 1715, alla morte di Luigi XIV: non è forse il tipo stesso del libertino aristocratico questo personaggio depravato, che mena vanto dei suoi vizi, ed è curioso delle scienze? E tuttavia, ci si dice che questo nemico di Dio crede fermamente nel Diavolo, e moltiplica gli esperimenti più ciarlataneschi nella speranza di farlo comparire. Evidentemente, i postumi del pensiero magico non sono privilegio esclusivo del popolino.

Al secondo livello — quello della diffusione sociale delle idee-forza — la formulazione di una diagnosi è una faccenda più imbarazzante. Si è tentati di credere che, forgiando l'immagine del complotto libertino, il curato Beurrier abbia dato corpo alle sue paure. Eppure è il contatto con i libertini a stimolare la polemica di Pascal nelle *Pensées*. Ai libertini egli rivolge i suoi strali, a loro propone la sua celebre sfida. Sempre a loro parla, da moralista, La Rochefoucauld nelle sue *Maximes* che trattano della morte, e lo stesso dicasi di La Bruyère nel suo capitolo *Degli spiriti forti*. Questi professionisti della saggezza si sarebbero mobilitati per combattere un'ombra

vana?

Esiste di già, senza richiamarsi ai libertini, una sorta di saggezza che diremo per comodità « borghese »: quella che denuncia, per la penna di Tallemant des Réaux, il ridicolo delle pompe barocche in occasione della morte di Marion Delorme, celebre cortigiana: « Ella si confessò dieci volte durante la malattia di cui è morta; aveva sempre qualcosa di nuovo da dire... Fu esposta morta sul suo letto per ventiquattr'ore con una corona di vergine ». Nelle corrispondenze, spesso più libere, i personaggi della corte si esprimono senza ambagi: a sua cugina, M.me de Sévigné, che gli descrive i funerali di Turenne, Bussy-Rabutin. uomo che non beve le chiacchiere, risponde che a suo parere al grand'uomo questa gloria postuma non fa né caldo né freddo. Uno spirito positivo, liberato dagli ultimi terrori della morte? Nella biblioteca di questo gentiluomo, sotto la rubrica *Remarques ou réflexions critiques et morales...*, c'imbattiamo in un corpus di pensieri che offrono, sotto orpelli romani di scuola, una saggezza un po' miope, che dice l'inutilità di temere la morte, il suo carattere agguagliatore, e la necessità di camminare diritto, senza smancerie... Ancora nulla di sovversivo, o anche solo di contestatorio, in questa saggezza senza età, neppure quando riprende, edulcorandoli, i temi della Danza macabra. Si intuisce tuttavia perlomeno, come soffocata e sotterranea, una corrente di rifiuto, o di ripulsa, di quell'orchestrazione dell'ultimo passaggio che ha dominato un intero secolo.

Parte quinta

LA MORTE IN QUESTIONE NEL SECOLO DEI LUMI

XXII. LA MORTE E' CAMBIATA?

La morte è cambiata nel secolo dei Lumi? A leggere Voltaire, quello di *Candide* o del poema sul disastro di Lisbona, si direbbe di no. *Candide* percorre inebetito un'Europa che si presenta come un campo di rovine o il luogo di un massacro, o addirittura di un autodafé universale. Ma conosciamo l'ambiguità delle notazioni impressionistiche che ci offre la letteratura. Se da un lato sono il riflesso di una realtà percepita, dall'altro testimoniano su quel volto della morte di cui un'epoca vuol sbarazzarsi, e che tenta di esorcizzare. E contro il Voltaire di *Candide* ci si può appellare al Voltaire dell'*Homme aux quarante écus*.

Senza affrontar subito la questione delle mediazioni per il cui tramite opera il giuoco dialettico tra le sollecitazioni della demografia e il discorso tenuto sulla morte, è impossibile eludere il problema di sapere in quale misura il prelievo della morte si sia, in sé preso, modificato. Il secolo dei Lumi come nuova vittoria della vita, dopo le difficoltà del « tragico » Seicento? E forse addirittura, nella sua seconda parte, annuncio di una « rivoluzione demografica »?

Il trionfo della vita.

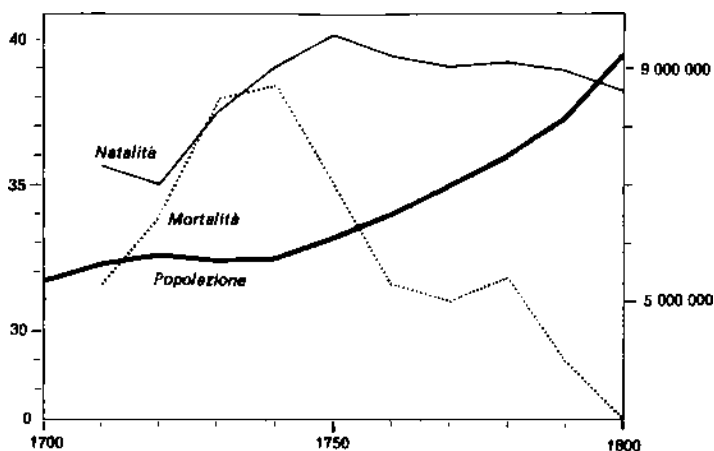
Prenderemo le mosse da una constatazione globale: visto dall'alto, e preso nel suo insieme, il Settecento si configura decisamente come l'abbozzo di una svolta irreversibile. Il bilancio europeo è nettissimo: senza entrare nei particolari, né nelle incertezze di un conteggio che rimane per noi un indizio indiretto, possiamo riprendere l'approssimazione di Wrigley¹, o di Chaunu, di un raddoppio secolare della popolazione europea tra la fine del Seicento e il 1800. Sorvoliamo sull'indeterminatezza dei conteggi, in quest'epoca ancora

largamente prestatistica. Questa « pesatura globale » esige tuttavia perlomeno una sia pur grossolana modulazione, nello spazio come nel tempo. Nello spazio, la crescita, se rimane rilevante, è però contenuta negli Stati del « mondo pieno »: l'Italia o la Francia (quest'ultima passa da circa venti a ventisei milioni di anime). Qui il tasso di crescita resta inferiore, per tutto il secolo, a 0,52. Inghilterra e Galles sfiorano questo limite, benché appartengano a quest'Europa di antico popolamento, e propongano un secondo modello di evoluzione, già fortemente influenzato dalla rivoluzione industriale. Ma nulla eguaglia la stupefacente esplosione dell'Europa centrale, settentrionale e soprattutto orientale: dalla Norvegia o dalla Svezia, che lungo il corso del secolo più o meno raddoppiano la loro popolazione, alla Finlandia, che addirittura la triplica, al mondo germanico, le cui marche orientali registrano un incremento superiore al cento per cento, all'Europa danubiana o orientale, in cui l'Ungheria detiene il primato passando da 1,5 a 8,5 milioni di abitanti. Dalla Scandinavia all'impero e agli Stati austriaci, e poi alla Polonia e alla Russia, questo insieme in movimento è passato da circa trentotto milioni di anime nel 1680 a settantacinque intorno al 1760-70, e a novantacinque alla fine del Settecento.

Alle modulazioni nello spazio si sovrappongono le modulazioni nel tempo. A partire dall'esempio della Francia, e in specie della Francia settentrionale, è stato possibile proporre un Settecento diviso in due, o anche tre parti: stabilità o debole crescita fino al 1740, forse fino al 1750, poi vigorosa impennata nella seconda metà del secolo, con però una decelerazione o un ristagno negli ultimi decenni, dopo il 1770-80. La moltiplicazione degli studi invita oggi a sostituire alla « monotonia » di questo modello unico una diversificazione di comportamenti. L'Inghilterra, in cui la popolazione rimane stabile fino al decennio 1740-50, conosce successivamente una crescita non solo sostenuta, ma che si accelera alla fine del secolo. La Francia meridionale (Provenza) oppone ai comportamenti del Nord il peso di un ristagno tenace nel cuore di un Settecento che qui non ha nulla di trionfale. Essa c'introduce a un'area mediterranea spesso poco vivace, e in cui, dal Piemonte alla Catalogna, la fine del secolo è tutt'altro che gloriosa.

Non entriamo più di quel che occorre in questa geografia della diversità. Fermiamo tuttavia perlomeno una conclusione. Esistono due Europe che « decollano »: quella della rivoluzione industriale in Inghilterra; e quella della frontiera di popolamento dalla Scandinavia al Danubio passando per la Russia... C'è poi un'Europa « piena » — Italia, Francia — che progredisce meno rapidamente. Equilibrio di regioni di crescita vigorosa e di aree che segnano il passo, o addirittura calano, dopo esser state forse sovrappopolate: così la Francia « atlantica », che si estende dal Massiccio armoricano al medio bacino della Loira. La mutazione del discorso delle élites avverrà su uno sfondo più contrastato che non paia a prima vista.

Il movimento della popolazione nel suo respiro globale è per noi un indizio prezioso, perché ci dà il ritmo; ma nella nostra specifica prospettiva questo indizio rimane ambiguo, giacché può coprire bilanci differenti, in cui la morte è solo una delle voci. La vittoria — relativa — della vita, soprattutto nella seconda metà del secolo, può avere spiegazioni diverse dalla morte vinta. Si tratta, lo sappiamo bene, di un bilancio contabile: una forte mortalità può esservi occultata, come nel Cinquecento, da una natalità ancor più forte. Il punto è efficacemente illustrato dall'Inghilterra, in cui nel corso del secolo si succedono quattro fasi distinte. Fino al decennio 1720-30 abbiamo una natalità relativamente debole — intorno al 35 per mille — e decrescente in un mondo caratterizzato dal matrimonio tardivo e da un malthusianesimo (avantilettera) spontaneo, mentre la mortalità aumenta in misura considerevole, tendendo a pareggiare il flusso delle nascite. Tra il 1720 e il 1740 le curve, ormai entrambe fortemente ascendenti, si incrociano e si sovrappongono ad un alto livello; ma, com'è ovvio, la popolazione globale segna il passo e ristagna. Il rovesciamento della congiuntura secolare avviene nel decennio 1740-50, con una natalità ancora ascendente — registra allora il suo culmine con il 40 per mille — e una mortalità che comincia a cadere massicciamente. Le lame delle forbici si aprono, producendo un saldo positivo e giustificando la lunga ascesa della popolazione che si annuncia... e proseguirà, mentre s'insedia il quarto equilibrio: una natalità non più in aumento, ma lieve-



Ambiguità del modello inglese. Evoluzione della popolazione dal 1700 al 1800.

Da M. Reinhard e M. Armengaud, *Histoire de la population mondiale* cit.

mente decrescente nella seconda metà del secolo (dal 40 al 38 per mille), mentre la mortalità continua a cadere in maniera spettacolare (un processo appena interrotto da un ristagno intermedio), passando dal 38 al 27 per mille alla fine del periodo.

Resta che la vera novità del secolo si situa nel campo della morte. Per quanto peculiare — in una società che imbocca, tuttora sola, la via della rivoluzione industriale — il modello inglese della seconda parte del secolo può esser paragonato a quello della Francia e di altri siti vicini: un tasso di natalità lievemente decrescente, ma una mortalità calante in una misura più massiccia, hanno per effetto finale un saldo positivo, che ha permesso di parlare di « quaranta milioni di vite risparmiate » sulla scala dell'Europa. Se c'è stata nel Settecento una rivoluzione demografica, essa poggia in grandissima parte, perlomeno nell'Europa occidentale, su un riflusso della morte.

La constatazione globale, incontestabile, dà luogo ad alcuni interrogativi fondamentali: dati un sistema di produzione e una struttura sociale i quali — Inghilterra eccettuata —

permangono immutati, com'è avvenuta questa trasformazione? E, se possibile, perché? A partire dalla Francia settentrionale, dalle Fiandre o dalla Renania, negli ultimi decenni gli storici della popolazione hanno fornito la risposta al « come? ». Le curve stabilite per il Beauvaisis, e ritrovate successivamente in numerosi altri luoghi, dicono la novità essenziale che interviene allora nella demografia di vecchio stile, ossia l'arretramento delle grandi mortalità, di quelle brusche impennate delle sepolture che ogni dieci anni, e talvolta ad intervalli più ravvicinati, rastrellavano brutalmente le eccedenze faticosamente accumulate durante gli anni precedenti. Il nuovo modello s'impone non senza difficoltà: il secolo s'è aperto sul « grande inverno » del 1709, segnato da una carestia all'antica, durante la quale nella Francia del Re Sole si muore di fame e di freddo, e che conclude un tragico ciclo ventennale (in cifre tonde, dal 1690 al 1710). Le ricerche effettuate dopo i lavori pionieristici sul Beauvaisis (Goubert) hanno condotto a scoprire andamenti ben diversi: nelle Fiandre (a Ekloo), dove il primo Settecento è allegro, ma il cuore del secolo vede il ritorno in serie degli anni neri; in Provenza (a Eyragues), ov'è tutta la seconda metà del secolo a trovarsi offuscata; in Bretagna o nell'Angiò, in cui il « temperamento epidemico » non si ammorbidisce... Ciò nondimeno, tale diversità di comportamenti non inficia minimamente la verità globale di un bilancio di cui alcuni approcci più sintetici ci offrono il mezzo, grazie a un felice stato delle fonti, di prender le misure. L'eccezionale tenuta dello stato civile nei paesi scandinavi permette di seguire, per esempio, a partire dal 1740, l'evoluzione globale del tasso di mortalità in Norvegia: ancora elevato a questa data (vicino al 30 per mille, con un'impennata a oltre il 50 nel 1742), cala tendenzialmente fin verso il 25 per mille nell'ultimo decennio del secolo, non senza qualche estrema fiammata (nel 1773 si sfiora il 50 per mille). In questa curva sintetica, che cancella senza dubbio gli accidenti, la tendenza è netta: ha luogo un mutamento irreversibile, che annuncia il drastico alleggerimento a partire dal 1813.

La morte è cambiata.

Constatore un nuovo andamento delle curve non basta. Occorre altresì tentare di renderne conto. Malattie ed epidemie sarebbero dunque arretrate? Primo quesito, e prima serie di risposte. Un'evidenza s'impone a primo sguardo, ed è la fine della peste, che conclude un intero ciclo della storia della morte nell'Europa occidentale. Certo, profferendo di slancio una verità così grezza, si affaccia alla mente la serie delle catastrofiche eccezioni che confermano la regola: nel decennio 1710-20 la grande peste del Nord, così devastatrice sino alle estreme terre baltiche, dalla Prussia orientale alla Finlandia; quindi, nel 1720, la grande peste di Marsiglia e della Provenza, che dimezza la popolazione del grande porto mediterraneo; infine, nel 1743, la peste di Messina, altrettanto crudele, ultimo evento di quest'ampiezza in Occidente. Ma è palese che la peste abbandona l'Europa, stavolta definitivamente. Nel corso del secolo non farà che rare incursioni sulle frontiere terrestri e marittime, il più delle volte contenute nei lazzaretti dei porti mediterranei.

Ci si può interrogare su questa scomparsa. Oggi non si crede più molto nell'importanza del cambiamento del vettore animale — murino — della malattia: la disfatta dei ratti neri davanti ai ratti grigi, che modifica l'equilibrio ecologico dell'Europa. E sarebbe prematuro far intervenire un altro elemento, talvolta proposto ai giorni nostri, e che ci trasporta nella storia ancora misteriosa delle malattie, nei loro rapporti e nel loro succedersi: lo sviluppo della pseudo-tubercolosi, abbastanza benigna, ma immunizzante rispetto al bacillo della peste... Che cosa rimane dunque? Scartiamo qualsiasi progresso nel trattamento del flagello: i medici che vediamo all'opera nel Settecento non ne sanno né più né meno dei loro predecessori. Il fattore che ha giocato in maniera risolutiva è indubbiamente la stabilizzazione del sistema difensivo dell'Europa. Un'impresa che ha richiesto una tenacia tanto maggiore, in quanto il contagio è lungi dall'essere un'idea ufficialmente ammessa, e le vie della medicina dei Lumi passeranno anzi, per un certo periodo, attraverso la sua rimessa in questione. Ma si crede nel contagio quanto meno di fatto. Di contro a un mondo islamico che continua per oltre un secolo a rinchiudersi in un atteggiamento di abbandono alla

malattia, la cristianità cattolica e riformata perfeziona il suo duplice sistema. Da Trieste a Valenza abbiamo una rete completa di lazzaretti, un sistema rigoroso di efficaci quarantene, di cui Venezia aveva dato per prima l'esempio, seguita da Marsiglia, Livorno e Barcellona. E una seconda muraglia cinese viene allora innalzata: la frontiera sanitaria terrestre degli Stati austriaci, che da Trieste al Danubio prolunga efficacemente la catena marittima dei lazzaretti portuali.

L'imprudenza sarebbe di inferire dalla fine delle pesti la fine delle epidemie. L'incertezza della nosografia dell'epoca rende la storia delle malattie in questo periodo insieme più difficile e più ricca. Ci troviamo di fronte a uno sbriciolamento di ciò che la vecchia sensibilità raccoglieva sotto la rubrica delle pesti. Dal tifo, una presenza temuta, alla febbre tifoide o alle forme paratifoidee che non si sa ben riconoscere, c'è un ampio margine d'incertezza. Il tifo — quello vero — compie devastazioni dall'Europa orientale all'Europa centrale germanica, dove la guerra dei Sette Anni, con tutti i rimescolamenti che ha comportato, ha potentemente contribuito a diffonderlo. Ma l'Inghilterra degli inizi dell'industrializzazione conosce, nelle sue concentrazioni urbane della miseria e della sporcizia, una forma specifica di *industriai typhus*... La febbre tifoide, conseguenza delle acque sporche e dei cibi infetti, viene indubbiamente spesso confusa con le febbri dissenteriche, che rinnovano le loro devastazioni lungo tutto il secolo, per esempio nell'Ovest francese (Angiò), dove ne sono stati studiati gli accessi, ma sicuramente anche altrove. L'allargarsi del mondo e la frequenza degli spostamenti facilitano, come già nel Cinquecento, il mercato comune e lo scambio dei germi.

È dunque ricca la gamma di queste epidemie, che nelle nebbie della scienza medica dell'epoca si comincia a distinguere, e tra le quali alcuni flagelli appaiono particolarmente temibili. La tubercolosi, identificata con maggior precisione (se ne conoscono le forme — i «tubercoli» — e i sintomi), non ha ancora le dimensioni di un'ossessione collettiva, come avverrà più tardi, forse perché non ha, a rigore, carattere epidemico. La cosa ha di che stupire: uno studio sulla tubercolosi polmonare a Londra dal 1630 al 1920

colloca al principio del Settecento, intorno al 1720, il periodo dell'invasione, che porta la quota dei tisici sul totale dei malati da circa il 10 a quasi il 25 per cento intorno al 1780. È il punto culminante, prima della diffusione ottocentesca. Per i genitori dell'epoca, il piccolo vaiolo, lo *small pox*, diviene invece indubbiamente una delle paure maggiori. In Inghilterra, o nelle sue colonie americane, e anche nella provincia francese, è possibile seguirne le aggressioni, specialmente crudeli verso i bambini, senza perciò risparmiare gli adulti. Il vaiolo è sicuramente meno micidiale della peste: il suo tasso di letalità è stimato attorno al 45 per cento. Esso non sostituirà quindi l'antico flagello. Ma i colpiti sono legione. Alla visita di leva, un terzo dei coscritti francesi del principio dell'Ottocento presenterà i segni del piccolo vaiolo.

Si vorrebbe andar oltre questo approccio descrittivo, e suggerire, sia pure in maniera approssimativa, un equivalente delle nostre moderne statistiche di mortalità, misurando il peso specifico delle differenti cause di morte. E nella seconda metà del Settecento, quando in certi paesi la statistica comincia a precisare i suoi dati, una pretesa del genere non è più del tutto irragionevole. È, di nuovo, il caso della Svezia, in cui si è recentemente potuto sfruttare quest'abbondanza di informazioni² su un arco di venticinque anni (1749-73). Ma il raccolto, per quanto ricco, ha tuttavia i suoi limiti, che sono quelli stessi della nosografia dell'epoca. La rubrica costantemente più affollata (ce ne stupiremo?) rimane quella delle malattie infantili non specificate, che in venticinque anni non scende mai al disotto del 15 per cento, e giunge più di una volta a superare il 30 per cento del totale. Se a tale rubrica si aggiunge la pertosse, male specifico dell'infanzia, la mortalità infantile rimane in genere oscillante tra il 20 e il 30 per cento del totale... senza contare il vaiolo (non distinto dal morbillo), che ricompare tutti gli anni, e figura spessissimo al secondo posto tra le cause di morte, contando un anno su tre per oltre il 20 per cento dei decessi, bambini e adulti insieme. La terza rubrica in ordine d'importanza è quella delle affezioni respiratorie, costantemente descritte. Ma la dissenteria, la cui incidenza varia considerevolmente secondo gli anni, può anch'essa occasionalmente assumere le dimensioni di una calamità di prima grandezza: così negli ultimi anni del

periodo, in cui causa il 20 per cento dei decessi nel 1771, il 40 nel 1773, e ancora il 25 nel 1774. In uno sguardo panoramico, si resta colpiti dall'importanza delle malattie infantili, e — per i giovani come per gli anziani — dal perdurante primato delle malattie infettive, principalmente epidemiche. La « piccola epidemia », magari anonima, quale l'incontriamo nell'Angiò o altrove, ha sostituito la peste. Ma queste malattie discrete possono, all'occasione, propagarsi, e anche prolungarsi per parecchi anni.

In questa società a dominante rurale, la crisi demografica era intimamente associata alla crisi delle sussistenze, ossia alla scarsità e al caro prezzo dei grani. Ora, una somma di conquiste circo-scritte — la soppressione delle barriere tra le differenti regioni, le comunicazioni divenute più facili, le nuove colture (si pensi alla patata nella Norvegia di fine secolo o al mais nella Francia del Sud-ovest) — ci fornisce, assai più che non ipotetici progressi della medicina, la chiave dei mutamenti intervenuti nei rapporti degli uomini con la morte.

Ma non possiamo eludere interamente il problema, che il secolo successivo farà emergere in piena luce, dell'impatto su questo equilibrio demografico delle prime fasi della rivoluzione industriale. Q invita a tale esame l'originalità del comportamento inglese, che presenta nel mondo dell'Europa occidentale un tipo di crescita ben diverso da quello della Francia o dell'Italia. E dunque: l'industrializzazione è forza di morte o forza di vita? È nel quadro dell'Ottocento europeo che converrà approfondire il problema, sbarazzandolo degli umori polemici che ancora lo ingombrano. Senza anticipare, limitiamoci dunque a offrire i risultati suggeriti dalla demografia contemporanea. Nel Vale of Trent, regione dell'Inghilterra in via d'industrializzazione, a partire dal 1740 le nascite sopravanzano rapidamente i decessi nei settori industrializzati, in contrasto con la stagnazione dei settori rimasti puramente agricoli. Limitiamoci per ora a questa constatazione, senza farle dire più di quel che dice.

La morte è cambiata nel modo in cui colpisce, a seconda delle età, dei gruppi, dei sessi. È di ciò che occorre ora render conto.

A prima vista, muovendo da campioni differenti, i demografi non sono d'accordo circa le modalità della vittoria

riportata sulla morte. Chi ne ha beneficiato: i bambini — finallora vittime dell'ecatombe collettiva che sappiamo — o gli adulti? Il tale studioso che ragiona sulla Linguadoca (P. Goubert) constata che la mortalità infantile è rimasta quella di sempre, e che il guadagno ottenuto si situa piuttosto al livello dell'allungamento della vita degli adulti. Per il talaltro che segue le famiglie ginevrine (L. Henry³), è invece proprio una diminuzione della mortalità infantile che accresce la speranza di vita globale, in un mondo in cui le condizioni di sopravvivenza degli adulti cambiano ben poco. Senza pretendere di arbitrare una controversia di dotti, e senza cadere nella corrività di un compromesso borghese, è lecito avanzare l'idea di un guadagno — variabile secondo i tempi e i luoghi — su entrambi i tavoli. Non mancano in Francia, e *a fortiori* in Inghilterra, numerosi esempi monografici che confermano il guadagno, modesto ma reale, in termini di mortalità infantile. E lo studio delle malattie dell'infanzia nel Settecento giustifica sia il guadagno, sia la sua modestia. Non aspettiamoci peraltro nulla, o ben poco, da novità terapeutiche che non esistono. È a un diverso e più modesto livello che bisogna cercare i miglioramenti: al livello di quella che — con un termine ancora anacronistico, e che va preso nell'accezione più ampia — possiamo chiamare l'igiene; forse di un'alimentazione migliore, in quest'epoca in cui le diarree dei neonati sono micidiali (ma in cui le élites europee riscoprono le bellezze dell'allattamento al seno); di una migliorata attenzione per il corpo. Inoltre, le cose cominciano ad andar meglio al momento stesso della nascita. Lo sforzo immenso compiuto dal secolo dei Lumi per formare — in Germania, in Francia, in Inghilterra — levatrici più istruite e più illuminate si generalizza nella seconda metà del secolo. L'invenzione di nuove tecniche, e anche una generazione di grandi ostetrici — per esempio Baudelocque — contribuiscono a questi progressi.

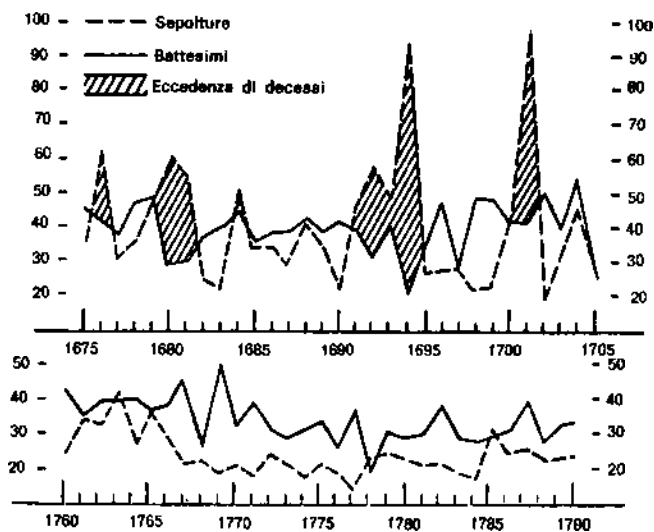
La questione, che non è possibile eludere, rimane quella di sapere in qual misura questo spirito nuovo (di ciò si tratta, molto più che di un « sapere » i cui progressi, lo sentiamo, sono minimi) abbia potuto esercitare una qualche influenza al di là di élites rigorosamente circoscritte, e in quale misura si debba quindi imputargli i mutamenti che si annunciano. Concludere negativamente significherebbe minimizzare l'innovazione. A

Marsiglia, dove abbiamo studiato l'intervallo che separa la nascita dal battesimo, nella seconda metà del Settecento commercianti, nobili e membri delle professioni liberali decidono di non portar più in chiesa i loro neonati entro tre giorni dalla nascita, come prescrivevano le regole canoniche. Più che di un indizio di scristianizzazione, si tratta qui sicuramente dell'affiorare di una nuova visione della vita del neonato e del rispetto che le si deve. Più largamente, si potrà osservare, con P. Chaunu, che i successi della vita prolungata e del bambino protetto sono i successi dell'Europa « popolare » istruita (per poco che sia), ossia quella che presenta robusti tassi di alfabetizzazione, dall'Inghilterra alla Francia settentrionale, dalla Fiandra alla Renania... alla Scandinavia.

Questo quadro ottimistico richiede tuttavia un correttivo. È in questo medesimo Settecento che conosciamo meglio, per più precisi indizi, le cifre dell'ecatombe che continua a decimare i bambini disamati o sfavoriti di queste società: i bastardi, gli orfani, i bimbi a balia. In Francia, da Lille a Parigi a Rouen a Nantes a Lione o a Marsiglia, siamo in grado di quantificare in maniera più precisa l'inconsapevole (?) genocidio che lascia giungere all'età adulta soltanto un orfano su dieci. Gli altri soccombono spesso nelle prime settimane di vita, per mancanza di latte, o nelle ceste degli emissari degli ospizi, sullo stradone in cerca di una balia lontana e poco sicura... E anche quando ci sono un padre e una madre, la pratica della messa a balia, spesso diffusissima nelle classi popolari come nella borghesia, espone i figli dei poveri a una sorte solo di un filo meno rischiosa. D'altronde, se si vuole azzardare un ordine di grandezza, resta assodato che nella seconda metà del secolo, nella più gran parte d'Europa, tra il 30 e il 45 per cento dei ragazzi non raggiungono il decimo anno. Le monografie citate da P. Goubert permettono di distinguere due gruppi: i villaggi privilegiati, in cui due ragazzi su tre oltrepassano il limite dei dieci anni, e gli altri, in cui, come in passato, a tale età un ragazzo su due è già scomparso. Il mutamento si delinea, ma nel campo della mortalità infantile la rivoluzione rimane di là da venire.

Un controllo fragile.

Volgiamoci ora agli adulti. Cominciamo a conoscere meglio le loro probabilità di sopravvivenza, che i pionieri della demografia s'impegnano allora a soppesare con cura. Le tabelle di mortalità erano note fin dal Rinascimento italiano, e in specie dal Seicento; ma ora gli statistici del secolo dei Lumi moltiplicano le inchieste su determinati campioni di popolazione. In Francia, Deparcieux propone per la popolazione parigina una tabella che resta ancor oggi un punto di riferimento. Nasce, e poi si affina e perfeziona, la nozione di speranza di vita; e lo strumento tutto pragmatico forgiato per i pionieri delle « assicurazioni sulla vita » diviene oggetto di una ricerca disinteressata nel campo di una nuova scienza, il cui campo è la vita dell'uomo. Nel celebre *Traité de l'homme* ch'è parte dell'*Histoire naturelle* di Buffon, impressiona constatare che l'ampia e maestosa trattazione « De la vieillesse et de la mort » si conclude... con una tabella di mortalità. La vita tende ad allungarsi, se si può giudicarne dal banco



Una rivoluzione demografica nel Settecento?
Il caso francese: sepolture e battesimi a Auneuil.
Da M. Vovelle, *Mourir autrefois* cit.

di prova costituito dalla speranza di vita alla nascita,

calcolata per certi gruppi e in certi siti. Lo constatiamo presso i membri dell'aristocrazia inglese come presso le famiglie (è vero, patrizie) ginevrine: mentre durante tutto il Seicento la speranza di vita alla nascita era rimasta ferma a trentadue anni, nella prima metà del Settecento sale a quarantadue, e a quarantasette o quarantotto nella seconda, che cumula l'incremento della speranza di vita dei giovani e degli adulti. Nel caso di Ginevra son stati messi a confronto il gruppo patrizio e la totalità della popolazione urbana; e lo stesso è stato fatto per la Parigi del principio del Settecento utilizzando i dati delle tabelle di mortalità costruite da Deparcieux. Ebbene, per la massa della popolazione ginevrina abbiamo una vita media di ventisei anni, che scende a ventitré per quella parigina. La posizione di vantaggio dei gruppi dominanti appare incontestabile (cinque-sei anni a Ginevra intorno al 1700). L'immagine conclusiva rimane in verità quella di un bilancio estrema-mente contrastato, vieppiù tale, forse, a misura che il secolo avanza. Allato di remote campagne in cui la speranza di vita resta molto bassa (si pensi alla paludosa Sologne, nel cuore della Francia), esistono però aree rurali in cui la speranza di vita, già elevata, segnala un sensibile miglioramento anche ai livelli inferiori della scala sociale. A Colyton la speranza di vita alla nascita, caduta nella seconda metà del Seicento a circa trentaquattro anni, tra il 1757 e il 1837 risale a quarantacinque anni, come ai più bei giorni del glorioso Cinquecento: un guadagno spettacolare, che rende la speranza di vita in questo villaggio comparabile a quella dell'élite ginevrina. Ma non rappresenta forse l'Inghilterra rurale nel suo insieme un quadro europeo privilegiato in rapporto alle penisole mediterranee, all'Europa orientale, o anche semplicemente alla Francia meridionale?

Incontestabile in certi approcci monografici, ma arduo da spiegare in maniera semplice, è lo scarto che comincia ad allargarsi nella speranza di vita degli uomini e delle donne. Anche qui, sono le élites a dare il la. Nella nobiltà britannica, al principio del secolo lo scarto nella speranza di vita a favore delle donne era limitatissimo (due anni nel 1725). Ma a partire dal 1775, e ancor più dal 1825, al costante aumento della speranza di vita in questo gruppo si accompagna uno scarto di ampiezza continua-mente crescente, che preannuncia i dieci-

quattordici anni di vantaggio a favore delle donne della fine dell'Ottocento. Né si deve pensare ad una peculiarità aristocratica, giacché una situazione analoga emerge dai sondaggi condotti nel Regno di Napoli al livello della popolazione globale.

Non meno importante di questo dimorfismo sessuale è il contrasto, riformulato, tra mortalità urbana e mortalità rurale. Si dirà che anche qui questa percezione nuova è il frutto di una migliore conoscenza e di un'attenzione più vigile. Ma nell'ultimo terzo del secolo i contemporanei hanno avuto la sensazione che la città diventasse la grande divoratrice d'uomini, la tomba collettiva di tutta un'umanità che moriva più in fretta di quanto si rinnovasse. L'hanno affermato i pionieri della statistica, e i saggisti d'intonazione pessimistica, da Jean-Jacques Rousseau a Restif de la Bretonne (*Les nuits de Paris*), e soprattutto a Sébastien Mercier (*Le tableau de Paris*), hanno progressivamente foggato il nuovo cliché letterario. Benjamin Franklin o Jefferson hanno condiviso quest'idea. Malthus propone per le città d'Europa stime della speranza di vita spaventevoli. Né cose diverse dice Susmilch, altro pioniere della demografia. Ed è vero che nella città settecentesca si muore molto: secondo l'opera classica di Mols⁴, quasi i due terzi dei tassi urbani della seconda metà del secolo sono superiori al 35 per mille, ossia a un livello « all'antica ». E, lungi dall'esser diminuita, questa proporzione è fortemente cresciuta rispetto ai due cinquantenni precedenti (circa un terzo). Quel che un siffatto sguardo panoramico suggerisce si trova confermato dagli approcci monografici. Si tratti, in Francia, di Lione, di Digione o di Chartres alla vigilia della Rivoluzione, regimi demografici costantemente deficitari si spiegano con l'elevato tasso di mortalità delle parrocchie popolari, e magari già « industriali », in cui si muore molto. E tuttavia, non si può sottacere gli esempi *a contrario* citati da Mols: così Verona, dove tra il 1630 e il 1730 la mortalità ha oltrepassato spessissimo (un anno su tre) il 50 per mille, e dove successivamente si attenua, superando questo limite soltanto quattro volte in sessantanni, e stabilizzandosi per il resto del periodo tra il 30 e il 40 per mille...

Bisognerebbe andar oltre questo contrasto troppo semplice — città contro campagna — e pervenire a una geografia più

differenziata della morte alla fine del Settecento. Il disegno è ancora prematuro, ma se ne intravedono le grandi linee. Da un lato un'Europa atlantica — dall'Inghilterra alla Scandinavia, dove i tassi di mortalità hanno cominciato a contrarsi — che fissa intorno al 25 per mille quella che si può allora dire la modernità. Dall'altro le penisole mediterranee, in cui i tassi tradizionali rimangono più vicini al 35, o anche al 40, che non al 30 per mille, e una Francia divisa, esitante tra i due modelli di comportamento. Infine un'Europa centrale, e soprattutto orientale, in cui tassi di mortalità elevati sono compensati da una natalità imponente. Alla fine del nostro itinerario ritroviamo, ma alquanto sfumati, i modelli di crescita demografica da cui abbiamo preso le mosse.

Se ora tentiamo di concludere, su questo sfondo demografico vediamo comparire il carattere originale — e paradossale — del secolo dei Lumi. Sì, nell'insieme la morte è cambiata, e sui fronti della modernità comincia a indietreggiare in misura rilevante. Ma questo mutamento si verifica in un sistema sotto numerosi profili immutato. Il modo di produzione non viene messo in questione che localmente, soprattutto in Inghilterra; e davanti alla malattia gli uomini sono altrettanto disarmati che in passato, anche se la fine delle grandi epidemie di peste ha profondamente modificato le condizioni della lotta. Ed è una somma di piccole conquiste che ha progressivamente allontanato lo spettro delle grandi carestie di un tempo. Si sente che il controllo degli uomini su questo equilibrio modificato rimane fragile.

Note

1 E. A. Wrigley, *Population and History*, 24.

2 A. Imhof e O. Larsen, *Social and Medical History...*, 15.

3 L. Henry, *Anciennes familles genevoises*, 185.

4 R. P. Mois, *Introduction à la démographie historique des villes...*, 19.

XXIII. LA MORTE IN QUESTIONE: 1. LA ROTTA DELLE CHIESE

« Ah, che tempo felice questo secolo di ferro! », scrive Voltaire in *Le mondain*, che proclama — nel momento in cui si delinea quella svolta secolare della congiuntura che introduce al « glorioso Settecento » della fioritura economica, del profitto e della rendita — la pacata affermazione di un attaccamento ai valori terreni di questo mondo: « Il paradiso terrestre è dove io sono ». Il discorso che diremo per comodità delle « élites » occidentali troverà nell'ottimismo dei Lumi la sua compiuta espressione.

Al tempo stesso, non può però mancare di imbattersi nella morte, per la prima volta percepita direttamente come lo scandalo decisivo di ogni avventura umana, e ch'è stata inoltre — lo abbiamo visto — uno dei luoghi in cui s'è espressa più massicciamente l'ideologia della Controriforma, alla quale i Lumi esplicitamente si contrappongono. In apertura di questo capitolo, ci sia consentito di evocare, forse un poco ingenuamente, una delle più compiute illustrazioni simboliche della grande avventura dei Lumi: il *Flauto magico* di Mozart, in cui si dispiega la lotta tra le forze del giorno e quelle della notte, tra le forze della vita e quelle della morte. Soltanto quando avranno superato le prove dell'acqua e del fuoco, della solitudine, del silenzio e della disperazione, Tamino e Pamina diverranno degli iniziati, esseri umani superiori che hanno vinto la morte. Per accedere alla conoscenza e alla luce debbono strapparsi alla presa e alle seduzioni mistificatrici del mondo della notte. Il regno della Regina della Notte, dei sotterranei attraverso i quali essa tenterà la sua ultima impresa di distruzione, è il regno della morte.

Questa immagine semplice e bella, che abbiamo scelto per aprire la nostra esposizione, corona l'odissea del secolo dei Lumi. Essa dà il tono di un'avventura di cui si sente la novità rivoluzionaria. I dati del dibattito sono rovesciati: libertini e

non conformisti — gli spiriti che negano — escono dalla clandestinità: per bocca dei *philosophes* fanno udire sulla morte un discorso nuovo, che diverrà molto presto egemonico. Il loro compito sarà indubbiamente facilitato dall'eclissi, o dal ripiegamento, di quel complesso sistema della morte che abbiamo visto trionfare nell'età barocca, e dal quale le élites risolutamente si allontanano.

Una pastorale raggelata.

Dire che la Chiesa abbandona il campo sembra, a prima vista, voler fare del paradosso. In Francia, l'apologetica cattolica, presa nel suo insieme, non pare voler disarmare, né fuggire lo scontro diretto: tra il 1700 e il 1730 la vediamo moltiplicare le sue prese di posizione in risposta a Bayle, e poi al Voltaire delle *Lettres anglaises*; e dopo il 1750 si mobilita contro l'abate di Prades e la sua tesi materialistica, contro Helvétius, e ancor più contro l'*Encyclopédie*, l'*Emile* di Rousseau e il *Dictionnaire philosophique* di Voltaire. La caduta di questa produzione apologetica dopo il 1770 risulta tanto più spettacolare. Ma questa curva globale, nota da lunga data, contrasta con i conteggi, condotti più recentemente in modo molto più accurato ed esauriente, sul tema specifico della pastorale della morte e dei novissimi. Inventariate le nuove espressioni della preparazione alla morte, e ricollocatele nel flusso generale della letteratura religiosa, si delinea stavolta un riflusso fin dal principio del secolo; e col passare degli anni l'arretramento diviene disfatta. La discordanza tra i due conteggi è in effetti soltanto apparente, giacché si tratta di due differenti livelli di realtà: in cima i titoli che hanno natura (per poco che sia) letteraria, alla base la moneta spicciola della pastorale quotidiana. Riservando il primo livello ad un bilancio finale, ci concentreremo per ora sui temi più spettacolari della pastorale della morte.

Essa sembra non aver nulla imparato e nulla dimenticato, e appare incline piuttosto a calcare la mano che non ad allentare la presa. All'epoca della controversia giansenista, il padre Bridaine (1701-67) viene chiamato su tutti i fronti minacciati. Nella grande tradizione, egli sa evocare il letto di morte, i

sudori dell'agonia, la decomposizione e il fetore, il panico dei superstiti, le pene che attendono il peccatore nell'aldilà.

Basta seguire i suoi contemporanei per rendersi conto che il suo discorso non ha nulla di esagerato rispetto alla norma corrente. Il *quotidie morior* viene divulgato dalle opere benpensanti di Caraccioli, che spiega come la vita si nutra della morte. Altri insistono sul castigo divino quotidianamente sospeso sul capo di un'umanità incurante. In ciò Pavillon, il giansenista vescovo di Alet, s'incontra con l'ultramontano monsignor di Belsunce, che nel 1721 vede nella peste di Marsiglia « la provvidenziale punizione di abissi d'iniquità ammuccinati ai piedi degli altari ». Se per questi autori la morte incombe costantemente sulla vita e l'impregna, non perciò il momento in cui colpisce ha perduto il suo posto privilegiato. All'ultimo momento, si può « mancare » la propria morte. Lungi dall'arretrare, il tema mi sembra piuttosto irrigidirsi, e, se così può dirsi, arricchirsi. Non è possibile passare sotto silenzio l'orchestrazione talvolta odiosa della leggenda maledetta che ricama sulla morte dei grandi del « partito ». Nei tormenti di un'agonia disperata, Voltaire ha bevuto la sua orina, ha mangiato i suoi escrementi? Forgiata « a caldo », la leggenda sarà compiacentemente diffusa da oltre un secolo di sotto-letteratura benpensante.

Se si continua ad evocare la morte in termini terroristici, che cosa accade delle pene infernali e delle incertezze dell'aldilà? I giansenisti rimproverano ai gesuiti l'uso volgare della paura della morte e di quel che la segue allo scopo di ottenere facili conversioni. I gesuiti contrattaccano denunciando il tema del « piccolo numero degli eletti » su cui insistono giansenisti e affini. Anche in questo campo, il monolitismo delle posizioni raggelate forzatamente s'incrina sotto la pressione delle sollecitazioni dell'epoca. Una volta impostosi il motivo della morte del filosofo, quello della salvezza dei pagani non può venir eluso. In questa problematica del giudizio, è giocoforza constatare che il giudizio individuale prevale nettamente sul giudizio collettivo, e *a fortiori* su un'Apocalisse nella quale l'epoca non crede più.

Contro i *philosophes*, che hanno visto nel Diavolo e nelle diavolerie l'essenza stessa delle superstizioni da esorcizzare, la pastorale cattolica s'irrigidisce, spesso in maniera estrema; e il

secolo vede ripetersi, rinnovate e arricchite, le affermazioni dottrinali tradizionali: nel 1717 a Lione un predicatore, il padre Costadan, sotto l'astratta intitolazione di *Trai té historique et critique des principaux signes dont nous nous servons pour manifester nos pensées*, enumera le pratiche di magia e di stregoneria, insistendo sul patto con il Diavolo, a suo dire più diffuso che non si creda.

La novità, se così possiamo chiamarla, si afferma nel 1751 col celebre *Traité des apparitions* del benedettino dom Calmet, riguardo al quale Voltaire s'indignò che avesse ricevuto l'approvazione della Sorbona. Ancora nel 1778, nel tomo VIII della « Bi-bliothèque ecclésiastique », l'abate Guyot descrive minuziosamente le modalità del patto diabolico, e se ne giustifica adducendo l'interesse pratico che queste conoscenze hanno per gli ecclesiastici.

Questo discorso è invero lungi dall'esser unanime, all'interno stesso del clero dei Lumi. Lungo tutto il secolo, l'*Histoire critique des superstitions* del padre Lebrun — tre riedizioni — e soprattutto il celebre *Traité des superstitions* del dotto curato di Vibraye, l'abate Thiers, hanno fornito argomenti agli avversari del fanatismo e della superstizione.

Un'impressione d'inerzia prevale tuttavia nettamente. E si tenga presente che finora abbiamo scelto i nostri testimoni nella sola letteratura pastorale francese. Il tratto dell'inerzia fatalmente si accentua se ci volgiamo ai santuari della sensibilità barocca, Spagna e Italia. Per l'Italia, dove si conserva vivace la tradizione di una certa pastorale della morte uscita diritta dalla Contro-riforma, l'attenzione può fermarsi — per il durevole impatto che ha avuto fino a ieri, sul filo delle sue trecentocinquanta edizioni — sul celebre *Apparecchio alla morte* pubblicato da S. Alfonso de' Liguori nel 1758. S. Alfonso non passa per un rigorista, e di fronte ai giansenisti italiani è il campione di una lettura ammorbidita. E indubbiamente la visione della salvezza proposta negli ultimi capitoli dell'opera è una visione aperta. Ma lungo l'itinerario che conduce a questo sbocco il santo non ci ha risparmiato nessuna delle tappe della pedagogia tradizionale della paura.

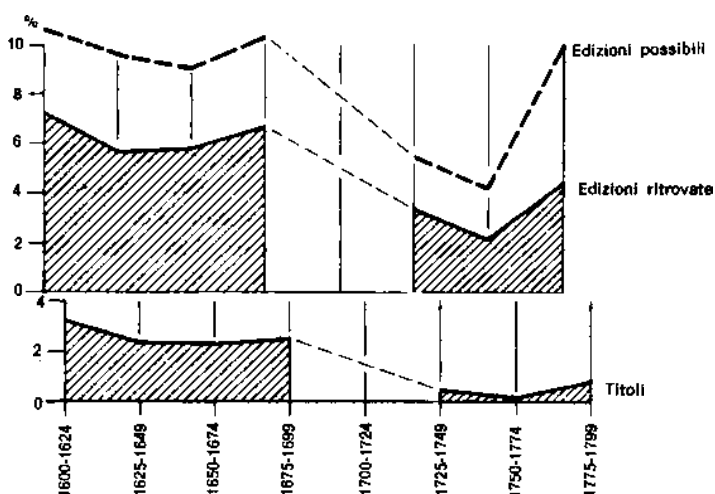
Dunque nulla è cambiato? In effetti, sarebbe inconcepibile un'impermeabilità totale a quello che chiameremo — con una espressione deliberatamente vaga — lo spirito del tempo. È per

esempio evidente che cresce la distanza tra le due specie di confessori che abbiamo riconosciuto nell'età classica: da un lato i « terroristi », dall'altro i fautori delle vie della dolcezza o della persuasione. Se Marin Filassier, i cui *Sentiments chrétiens propres aux personnes malades* vengono costantemente riediti tra il 1723 e il 1754, rimane fedele alla prima via, altri inclinano alla seconda, preoccupandosi di adattare la loro pedagogia in funzione di destinatari differenti. Un carmelitano, il padre Elisée, tiene a distinguere le « anime nobili », « capaci di farsi muovere dalla speranza », dagli « uomini comuni », che « sono colpiti dalla paura di un avvenire più che da qualsiasi altro motivo ».

Riflusso di un discorso.

Complemento di questa sostanziale inerzia della pastorale cattolica della morte nel secolo dei Lumi è il suo accentuato arretramento. Abbiamo già annunciato il tema; ora si tratta di esplicitarlo. I precisi conteggi di Daniel Roche, che ha censito nel Sei e Settecento le preparazioni alla morte nel flusso globale della produzione libraria francese, e poi, più specificamente, in quello del libro religioso, hanno un valore definitivo. In cifre assolute, si è passati da sessanta titoli nuovi nell'ultimo quarto del Seicento a trentotto nel primo quarto del secolo successivo, a venti nel secondo... a soli tredici nel cinquantennio 1750-1800. Rapportata al flusso della produzione, questa tendenza s'inscrive in percentuali evanescenti: la meditazione della morte, che nel Seicento conta all'incirca per l'1 per cento del totale generale dei titoli e per il 2-3 per cento delle opere specificamente religiose, è caduta a meno dell'1 per cento dei titoli religiosi. Questo primo conteggio richiede peraltro di venir sfumato, giacché colpisce il fatto che, se i titoli non si rinnovano, le riedizioni invece si moltiplicano, perlomeno fino a una certa data. In questo campo il Settecento è il secolo delle riedizioni. Tutto sommato, il test si accorda con l'impressione lasciata dall'analisi dei temi, ossia l'impressione di un discorso raggelato, che si riproduce più che non si rinnovi. Se si conta in edizioni anziché in titoli, la conferma della tendenza resta netta: nel corso del Settecento

il flusso delle opere di preparazione alla morte (vecchie o nuove) gettate sul mercato s'inaridisce, sia in cifre assolute che in percentuali: su trecento edizioni alla fine del Seicento, un secolo dopo ce ne



Le opere di preparazione alla morte nella produzione francese del Sei e Settecento.

Da Daniel Roche, *La mémoire de la mort*, art. cit.

sono soltanto cento. Semplicemente, il ritmo di questo declino si diversifica. Nei primi decenni del secolo si è smesso (o quasi) di scrivere libri nuovi, ma le riedizioni mascherano il declino fino alla metà del periodo. Poi è la *débâcle*. Tra l'emissione e la ricezione del discorso esiste dunque uno scarto, ma alla fine s'instaura una concordanza. Poiché c'introduce al rapporto complesso tra i produttori del discorso e coloro che lo ricevono attraverso la mediazione del libro, questa statistica va oltre la semplice constatazione di un movimento. Essa autorizza una percezione più sfumata dei mutamenti qualitativi che intervengono nel discorso sulla morte quale viene ricevuto.

Un'analisi anche sommaria del contenuto di queste opere mostra che il monolitismo rilevato più sopra tollera di fatto modificazioni significative. Nella struttura stessa dei libri, analizzati a centinaia, la preparazione in vita occupa un posto

maggiore, e uno spazio più ampio è dedicato alla malattia che precede e prepara la morte. Inversamente, si completa l'arretramento del momento dell'agonia e della morte, e dello scenario del grande cerimoniale. La durata trionfa sull'istante.

Precisando ulteriormente i temi, si trova un relativo ripiegamento della paura della morte improvvisa, attestata (semplificando) in sei trattati su dieci nel Seicento, e in soli quattro nel Settecento. Analogamente, s'insiste sempre meno sulla necessità della meditazione quotidiana (dal 90 al 70 per cento). E ancor più netto è l'arretramento di certune delle pratiche dell'età barocca (tra il principio e la fine del secolo il simulacro della morte cade dal 60 al 14 per cento, la pratica del ritiro declina in proporzioni consimili, e il riferimento alle confraternite tende a scomparire). Nelle stesse intitolazioni dei trattati si percepisce un orientamento nuovo. Laddove il Seicento parlava della « buona morte », dolce, pietosa, preziosa, il secolo dei Lumi moltiplica, vien fatto di dire, le ricette, intitolando i suoi manuali *Arte*, *Rimedio*, *Panacea*, *Metodo*, *Mezzi*, *Manuale*, *Trattato*, *Pratica*... Esso introduce così nell'avventura della morte cristiana e della ricerca della salvezza un ordine fondato sulla ragione o sulla pratica.

Gli interrogativi riformati.

Sarebbe imperdonabile non allargare l'indagine, per quel tanto ch'è possibile, all'altra riva, alle Chiese riformate. È qui che incontriamo — su un terreno che la molteplicità delle Chiese, talvolta una precoce tolleranza, e la tradizione del libero esame rendono assai più fluido dell'universo cattolico — le grandi contestazioni, gli interrogativi radicali. È qui che si materializza quel « declino dell'inferno » di cui son state seguite¹ le tappe sin dal secolo precedente, e che rappresenta peraltro soltanto un aspetto in una proliferazione di interrogativi incrociati. Sarebbe indubbiamente troppo facile semplificare le cose all'estremo, e prendere le mosse da un'immagine che fece scandalo, divenendo tuttavia un luogo comune dell'epoca: nell'articolo *Genève* dell'*Encyclopédie*, d'Alembert si spinse fino a presentare l'ambiente dei pastori ginevrini come un semenzaio di « sociniani ». Senza cercare di

misurare la parte di esagerazione che contiene, conserviamo di quest'affermazione il valore d'indizio di un paesaggio d'anima collettivo che nella seconda metà del secolo appare profondamente modificato. Badiamo però a non concluderne che le Chiese riformate hanno cessato di credere nell'inferno.

Saremmo presto smentiti. Su quel fronte duro della società riformata ch'è il mondo puritano della Nuova Inghilterra, gli studi già effettuati sugli atteggiamenti davanti alla morte mostrano chiaramente che il discorso svolto alla fine del Seicento dai grandi moralisti — Cotton Mather e i suoi simili — rimane immutato perlomeno fino alla metà del secolo successivo: il Great Awakening del decennio 1740-50, che risveglia il fervore collettivo nelle sue forme talvolta più tradizionali, costituirebbe così il punto culminante di questa sensibilità attentamente coltivata. Soltanto nella seconda metà del Settecento emerge una nuova ortodossia liberale. Non che i successori dei pastori puritani del decennio 1740-50 cessino di temere la morte, ma la temono in maniera differente.

È soprattutto nel vecchio continente, in Inghilterra e nell'impero, che, parecchio prima della metà del Settecento, si sviluppa una vivace contestazione della dottrina dei tormenti eterni. Ne conosciamo le radici, che risalgono all'anabattismo, e le tappe evolutive, legate ai sommovimenti del secolo classico. Ma gli anni intorno alla svolta del secolo vedono — dall'Inghilterra ai Paesi Bassi all'impero (e anzi fino alle Cevenne) — tutto un ribollire d'idee in seno alle Chiese riformate. È una delle ultime, se non proprio l'ultima fiammata di millenarismo: il *millenium* non viene annunciato, e atteso per l'anno 1770, da persone della serietà di Jurieu? In un affollarsi spesso confuso, in cui più d'uno avanza indossando una maschera (così Pierre Bayle nel suo *Dictionnaire historique et critique*, 1697), si assisterà all'urto, e talvolta all'incontro di vecchi credenti e dei precursori dello spirito moderno. Appena qualche decennio più tardi i *philosophes*, Voltaire in testa, rideranno di questi sognatori che sono scesi in guerra contro l'eternità delle pene infernali, fantasticando di salvaguardare in tal modo l'infinita bontà di Dio. Ma in questa nostra storia della morte noi ci guarderemo bene dal farci beffe della generazione di transizione rappresentata dai dolci sognatori: non vedervi che dei marginali sarebbe dimenticare chi furono i

loro interlocutori e, talvolta, in segreto, i loro discepoli, ossia i Leibniz, i Locke, i Newton.

Shaftesbury, formatosi nella tradizione stoica non meno che platonica, giudica essenziale l'esistenza di un Dio il cui attributo supremo è l'amore. Ma non crede né alle punizioni né alle ricompense eterne, e rimane scettico circa la stessa realtà di una sopravvivenza oltre la morte. In quest'orizzonte, la paura dell'inferno appare un'odiosa impostura, e, com'egli scrive nella sua *Inquiry concerning virtue and merit*, un « detestabile mercanteggiamento ». A John Locke, convinto dal canto suo che ai buoni tocchi la vita eterna, mentre i malvagi saranno annientati, Shaftesbury oppone l'ideale della virtù disinteressata.

Con Shaftesbury siamo ormai giunti ad un pensiero deistico, distaccato dai dogmi, cui i *philosophes* settecenteschi si rifaranno per trarne ispirazione o per burlarsene. Ma è nei cenacoli dei marginali delle Chiese costituite che vengono formulate con un reale successo le nuove dottrine della salvezza universale; e segnatamente presso quei « filadelfi » i cui gruppi nei primi anni del secolo operano sia in Germania che in Inghilterra. In Germania, ecco i Petersen, marito e moglie: lei visionaria che attende l'Apocalisse e la fine dei tempi, lui teologo che ha frequentato gli ambienti pietisti, e argomenta dottamente. I Petersen risiedono per un certo tempo a Berlino, dove fanno proseliti in cerchie eminenti, pubblicano, e confutano coloro che li dicono ispirati dal Diavolo. L'escatologia di questo gruppo è fondata sull'attesa dell'Apocalisse. Per costoro, alla morte soltanto pochi eletti hanno il privilegio di attendere in pace il *millenium*, quando risusciteranno. Per la massa dell'umanità, la morte è il principio di una serie di tormenti, di cui viene sottolineata la durezza, ma che purificano e preludono alla risurrezione generale di tutti gli uomini alla fine dei tempi.

Nicolas Fatio, profugo *camisard* ispirato, messo alla berlina a Londra al tempo dei filadelfi, è lo zio della svizzera Marie Huber, che pubblica nel 1731 i suoi *Sentiments différens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, e nel 1736 a Londra *The World Unmasked*, in cui contesta esplicitamente l'idea dell'eternità delle pene, a suo parere talmente assoluta e inumana che ognuno deve inevitabilmente

pensare in segreto che tormenti siffatti non sono per lui. Ma da Marie Huber a Rousseau, che l'ha letta, e se ne ricorda quando nel *Vicaire savoyard* esorcizza l'idea di tormenti eterni, v'è solo un passo: quello che da questa contestazione dell'aldilà tradizionale in seno alle Chiese conduce alla contestazione dei *philosophes*, che esamineremo tra un momento.

Diremo, come suggerisce Walker, che in questa fase di transizione soltanto gruppi marginali hanno avuto il coraggio di prendere la parola, mentre i *maitres à penser* dell'epoca hanno mantenuto un cauto riserbo, anche se talvolta non la pensavano diversamente? Vengono in mente Newton e Locke, che hanno avuto la loro lettura del problema. Ma viene in mente forse soprattutto Leibniz, la cui *Teodicea* (1710), imbattendosi — nel quadro del piano provvidenziale — nel problema del castigo dei reprob, tenta d'introdurre l'idea di una mitigazione esponenziale delle pene... Nel contesto di questa crisi del pensiero europeo alla giunzione dei due secoli, il caso di Bayle è particolarmente caratteristico. Argomentando su tutti i fronti, polemizzando con Ledere, arminiano che crede nella salvezza universale, Bayle sviluppa nel suo *Dictionnaire* le obiezioni di un manicheo a un Dio buono e onnipotente... che tollererebbe però la punizione infinita nella durata di colpe per definizione finite.

Nelle Chiese nate dalla Riforma, l'interrogativo formulato alla svolta del secolo farà il suo cammino lungo l'intero Settecento. Domandiamoci dunque: condurrà a quei moralisti « sociniani » che d'Alembert vede provocatoriamente pullulare a Ginevra nel 1760? Ci guarderemo dal generalizzare. Ma da quel crocevia del discorso dei chierici e del discorso dei laici in cui ci siamo situati, è forse possibile cogliere le grandi linee di ciò ch'è mutato nella maniera in cui si parla della morte, dell'anima, e soprattutto dell'aldilà. Una vecchia opera storiograficamente datata potrà forse aiutarci: è la gigantesca compilazione tentata nello scorso secolo da Abbot Ezra nella sua *Literature of the Doctrine of a Future Life*. Ezra censì migliaia di titoli, dalle origini fino al decennio 1870-80 (il periodo in cui il lavoro fu condotto), e li classificò per rubriche o per temi. Indubbiamente, lo strumento è imperfetto, e talvolta persino sospetto. La compilazione è lungi dall'offrire l'eshaustività degli inventari odierni. Possiamo nondimeno considerarla, grosso

modo, rappresentativa (vedi la tabella qui sotto).

	Cinquecento	Seicento	Settecento	Ottocento (fino al 1860)
Morte	5 (3)	14 (3)	30 (3)	44 (4)
Stato intermedio	8 (5)	47 (9)	64 (8)	37 (4)
Sonno dell'anima	2 (1)	3 (<1)	25 (3)	8 (<1)
Limbo (il Cristo al)	12 (7)	17 (3)	22 (<3)	23 (2)
Purgatorio	67 (41)	120 (23)	30 (4)	35 (4)
Risurrezione	11 (7)	37 (7)	90 (10)	72 (7)
Giudizio universale	10 (6)	30 (6)	29 (3)	21 (2)
Ricompense e puniz.	12 (7)	40 (8)	27 (3)	29 (3)
Cielo-Paradiso	10 (6)	61 (11)	53 (6)	77 (8)
Ritrovarsi degli amici	0 (0)	1 (0)	12 (1)	55 (6)
Visione beatifica	0 (0)	6 (1)	13 (1)	0 (0)
Inferno	2 (1)	29 (6)	27 (3)	12 (1)
Durata della puniz.	2 (1)	31 (6)	292 (34)	281 (40)
Numero degli eletti e dei dannati	2 (1)	6 (1)	7 (<1)	0 (0)

Tra parentesi: percentuale della categoria nell'insieme dei titoli del periodo.

Tra parentesi: percentuale della categoria nell'insieme dei titoli del periodo.

Sul filo dell'evoluzione di queste masse, o di questi flussi, s'intravede, perlomeno a grandi linee, quel ch'è cambiato nel discorso collettivo sull'aldilà. Innanzitutto uno spiccato arretramento, in percentuali e persino in cifre assolute, della speculazione sui tre luoghi: il purgatorio, tema di scontro e di polarizzazione nei due secoli precedenti, cessa di suscitare polemiche a valanga; l'inferno, e anche il Cielo, perdono metà della loro importanza. Quindi — e la cosa non stupirà — malgrado le fiammate millenaristiche, il Giudizio universale comincia ad abbandonare la scena delle inquietudini collettive. Altre questioni, nuove o riformulate, s'impongono invece con forza, e innanzitutto l'essenziale problema, che abbiamo visto emergere nel cuore del dibattito, della durata della futura punizione: palesemente un espediente mediante il quale i riformati ritrovano, in termini differenti, la problematica del purgatorio. Ci s'interroga inoltre in specie sulla risurrezione. Affiorano, ancora in sordina, temi nuovi destinati a un brillante avvenire: quello del ritrovarsi dei parenti e degli amici, ignorato dai secoli precedenti, viene scoperto alla fine del Settecento. Alcune problematiche di collegamento

compaiono solo fugacemente, oggetto di una controversia che dura qualche anno. Così il sonno dell'anima — un comodo espediente per attendere il Giudizio — in onore nella scuola tedesca tra il 1740 e il 1760, o la visione beatifica prima del Giudizio, di cui sempre la scuola tedesca discute negli stessi anni. Queste ondate, o queste deviazioni, non occultano la tendenza generale, ossia il declino delle localizzazioni tradizionali e delle certezze nettamente definite, e l'ascesa del grande interrogativo sulla legittimità di tormenti che riesce sempre più arduo immaginare infiniti.

In questo proliferare d'interrogativi, taluni molto vecchi, altri nuovissimi, l'iniziativa perduta dalle Chiese è passata nell'altro campo, quello dei clandestini di ieri.

Note

- 1 D. Walker, *The Decline of Hell*, 215.

XXIV. LA MORTE IN QUESTIONE: 2. UN ALTRO DISCORSO SULLA MORTE

Parallelo e antagonistico, un altro discorso sulla morte si struttura nel secolo dei Lumi, occupando il territorio che le Chiese lasciano (più o meno) libero. Siamo di fronte, innanzitutto, al trionfo postumo dei libertini, sotto la forma di una ripresa di temi morali o antireligiosi attinti alla loro contestazione della morte terrorizzata. Ma tale trionfo va molto oltre la semplice rappresentazione di un'argomentazione, sia pure arricchita. Forzatamente, il discorso dei libertini rimaneva in larga misura dipendente dalle metafisiche religiose alle quali si contrapponeva. Quelli che ora si elaborano sono invece sistemi autonomi, che integrano la morte in una lettura nuova, e — come si è scritto ¹ — in un nuovo « senso della vita ».

Non pensarci.

Philosophes o soltanto persone di buon gusto (ma alla fin fine i due gruppi coincidono), tutti sono d'accordo su un punto: cessare di concentrarsi sulla morte e di farne la meditazione di tutta una vita. Commentando il pensiero di Pascal: « La morte è più agevole da sopportare senza pensarci, che il pensiero della morte senza pericolo », Voltaire ribatte sprezzante: « Non si può dire che un uomo sopporti la morte agevolmente o malagevolmente, quando non ci pensa affatto. Chi non sente nulla non sopporta nulla... ». I libertini l'avevano già detto; ma il mutamento è qui nel senso di una pressione o di una convenzione sociale. L'eco popolare risuona nelle parole di Jacques le Fataliste, l'eroe di Diderot, che così risponde al suo padrone sull'altra vita: « Io non dico né sì né no. Non ci penso. Io godo al mio meglio di quella vita che ci è stata

accordata in acconto sull'eredità ». Non pensarci, non parlarne. In radicale contrapposizione al *quotidie morior*, il nuovo galateo — tacito o esplicito — decreta con Diderot ch'è « una scortesia crudele parlare della morte davanti a un vecchio ».

Guardiamoci però dall'anacronismo di trasporre nel Settecento un qualche equivalente del « tabù » applicato alla morte dalle società liberali novecentesche... I rappresentanti del pensiero dei Lumi non hanno osservato sino in fondo la consegna del silenzio. Tutt'altro. Seppur l'avessero auspicato, gli sarebbe stato impossibile, in un mondo in cui il discorso ufficiale ve li riconduce incessantemente. Un esempio tra tanti in queste righe di Diderot all'amica Sophie Volland, in cui riecheggiano le conversazioni del salotto d'Holbach: « Noi ci ritroveremo! Io vi amerò ancora! ... Non è dolce, pur essendo magari all'inferno, ritrovare il proprio padre, la propria madre, la propria amica, il proprio amico, la propria moglie, i propri figli, tutto ciò che abbiamo avuto caro? ... E poi eccoci a discorrere della vita, della morte, del mondo e del suo presunto autore... ».

La morte è nulla. Ma la pesante eredità delle rappresentazioni tramandate non permette di eluderla, e impone anzi di demistificarla. Nella tradizione libertina, i rappresentanti dello spirito nuovo l'attaccano frontalmente, e anzi, potrebbe dirsi, su due fronti, dividendo i loro sarcasmi tra le mitologie popolari (un nemico derisorio) e il sistema costituito della superstizione ufficiale, coltivata dalle religioni (un avversario ch'è più difficile prender direttamente di petto).

Derisoria qui, tragica o ghignante là, la morte passaggio deve esser spogliata dell'enfasi e della drammatizzazione di cui è stata circondata. Non stupisce che il Settecento abbia consacrato dieci riedizioni a un *best seller* sul confine tra la letteratura popolare e quella delle élites, intitolato *Réflexions sur ceux qui sont morts en plaisantant*. Un'opera d'altro canto priva di compiacimenti, che fonda la sua saggezza sull'idea che « non si può esser felici a lungo; tale è il nostro destino ». La saggezza pagana che se ne cava — godere della vita e dell'istante; non temere la morte, ch'è soltanto un momento spiacevole — poggia su una serie di esempi mutuati tanto dai saggi dell'Antichità, quanto dai libertini secenteschi. Con una sobrietà tutta classica, Vauvenargues, il moralista amato da

Voltaire, sviluppa anch'egli questa pedagogia del disprezzo di fronte ai terrori del trapasso.

Un discorso del genere potrebbe esser meramente ripetitivo: semplice riproposizione, con una maggiore asprezza e qualche franchezza in più, di una tradizione insieme epicurea e stoica. Ma assume una dimensione nuova nell'attacco che muove a viso scoperto contro l'« impostura dei preti » e delle religioni, la quale, si sa, ha tra le sue molle principali la paura dell'aldilà. Significativamente, si fa un sol fascio del terrore superstizioso dei fantasmi e delle rappresentazioni religiose dell'aldilà. Denunciando il terrorismo dei preti, d'Holbach dà il la: « Vi fanno rabbrivire con le terribili parole di morte, di giudizio, d'inferno, di supplizi, d'eternità; vi fanno impallidire con la sola menzione di un giudice inflessibile... Credete di vedere intorno a voi questi demoni... ». Per secoli, s'è riuscito con questi mezzi a terrorizzare i bambini, a riportare sui moribondi odiosi, facili trionfi. Bisogna distruggere il sistema di preparazione alla morte, sostituendo alla immaginazione del trapasso l'idea (vera) della morte, che permetterà di accoglierla con occhio limpido e fronte serena. Sostituire alla provvidenza il decreto della sorte significa, per d'Holbach, fare della morte ima legge e non un castigo. Un piemontese, Alberto Radicati di Passerano, uomo dei Lumi divenuto filosofo cosmopolita, dopo la sua conversione al calvinismo sistematizza a Londra nel 1732 questa pedagogia del trattamento dell'ultimo passaggio in una *Philosophical Dissertation upon Death*, che dedica a Vittorio Amedeo come parte di un piano di riforme per liberare i suoi concittadini. Per Radicati, la paura della morte è un carattere acquisito, e non un riflesso innato. Frutto della politica secolare della casta sacerdotale, può esser estirpata da una pedagogia appropriata. Al limite, la morte non giunge forse per molti come un sollievo? È la convinzione di d'Holbach nelle sue *Réflexions sur la crainte de la mort*, che sviluppano il tema della sventura di viver troppo. La morte rimedio ai mali della vita, mezzo per sfuggire agli inconvenienti della vecchiaia: una certa etica dei Lumi svilupperà il tema sotto la penna di moralisti « laicizzati », da Saint-Lambert a Chamfort e fino a Jean-

Jacques Rousseau, peraltro decisamente lontano dalla tradizione epicurea.

Bisogna poi dar la caccia ai falsi terrori tutt'intorno alla morte. In *Gil Blas*, Lesage libera il conte d'Olivares da un'ossessione funeraria ch'è semplicemente il frutto di un cattivo regime alimentare e di salassi frequenti. Nell'*Homme de qualità*, e poi in *Cleveland*, l'abate Prévost svela la soperchieria delle pretese storie di fantasmi. Misureremo più avanti l'impatto reale e i limiti di quest'offensiva demistificatrice, che sogna di purgare l'immaginario collettivo dei terrori dell'aldilà. Ma vanno riconosciute subito l'ampiezza e la perseveranza di un'offensiva il cui strumento è una pedagogia multiforme, capace di passare dall'arma della derisione a un'esposizione talvolta pedante, sovente efficace. Il successo globale di quest'opera di proselitismo poggia indubbiamente su una sensibilità collettiva modificata: quella che abbiamo chiamato la vittoria postuma dei libertini non è soltanto il frutto dell'affievolirsi della pastorale, o del riflusso del pensiero magico in un periodo che vuol fare trionfare le forze della ragione.

Figure della vita.

In queste avventure dello spirito, bisogna fare alle nuove letture della vita, e alle nuove visioni del mondo di cui sono portatrici, il posto che gli spetta. Come il nano di Saturno nel *Micromégas* di Voltaire, questo secolo ha creduto di « cogliere la natura sul fatto »: un'ambizione eccessiva per una scienza che ancora per oltre un secolo si muoverà nell'orizzonte ambiguo di sistemazioni malcerte. Ma proprio perché il segreto della vita rimane, come si dice, ben custodito, l'epoca si abbandonerà tanto più liberamente alla speculazione, e agli investimenti su questa Natura da scoprire (che diviene il surrogato della divinità), come pure su questa vita di cui si scorge l'onnipresenza a tutti i livelli del mondo naturale o della creazione. In questa corrente di vitalismo che percorre tutto il pensiero settecentesco, e ne costituisce una delle chiavi essenziali, che cosa diviene la morte, rovescio e complemento della vita, che cosa diviene l'anima, principio vitale, che cosa divengono le rappresentazioni ricevute dell'avventura collettiva dell'umanità e dell'universo tutto intero?

Dinanzi a questi interrogativi, si percepisce la difficoltà di una storia della morte. Indubbiamente, non è il caso di ripercorrere sotto l'angolazione della storia delle rappresentazioni collettive della morte la vicenda delle scienze della vita, dagli esordi del vitalismo nell'ambiente germanico di Halle, in cui retaggio pietista e interrogazione scientifica s'intrecciano nella riflessione di Stahl sui principi che fanno muovere il mondo, fino all'acclimatazione del vitalismo in Francia ad opera della scuola di Montpellier alla fine del secolo, quando Barthez redige i suoi *Nouveaux Elementi de la Science de l'homme* (1778). Ma una siffatta problematica formula in maniera cruciale la questione insieme ingenua ed essenziale della dialettica che unisce i progressi e le scoperte della scienza alle rappresentazioni collettive dei più, o semplicemente dell'élite. Possiamo dire con Gusdorf che « la biologia esprime una nuova alleanza dell'uomo e del mondo ». E bisognerebbe poi vedere, per quanto specificamente ci concerne, in che cosa la maniera di intendere la morte se ne trovi direttamente influenzata, e attraverso quali mediazioni: pur restando ben chiaro che al livello degli atteggiamenti popolari o semipopolari la moneta spicciola di queste contestazioni l'incontreremo più avanti, nell'Ottocento, certi filtri, o certi intermediari, ne fanno già passare (consapevolmente o meno) una parte, dal sentimento della natura a una nuova lettura del senso della vita, del rispetto che le si deve, dei modi di difenderla.

E scorgiamo subito le linee di frattura su cui i nuovi interrogativi potranno agire. La posizione dell'uomo nella natura, il suo posto nella catena degli esseri viventi, l'idea nuova di una storia naturale: ecco già messa in questione la rivelazione, e con essa tutto il sistema delle rappresentazioni escatologiche. Il riconoscimento del principio vitale, della sua onnipresenza, in forme diversissime, dalle più tradizionali alle più nuove e sconcertanti (dal magnetismo alla natura animale del corallo): ed ecco che si trovano sotto esame l'anima, la sua natura, la sua specificità e la sua durata. In questo proliferare di nuovi interrogativi, cui non possono rispondere che in maniera imperfetta, dotti e *philosophes* del secolo dei Lumi hanno apportato ciascuno la propria soluzione. Per alcuni la scoperta del soffio vitale, lungi dal rimettere in questione

l'anima immortale e il supremo architetto, al contrario li avalla. Altri, agnostici sull'immortalità dell'anima, o persino sulla sua esistenza autonoma, indipendente da una determinata proprietà della materia (irritabilità o altro), ritrovano nondimeno in questo mistero la prova delle meraviglie dell'intervento divino (da Condillac a Buffon a Priestley, seguendo una molteplicità di procedure differenti). Infine, il materialismo dei Lumi, che non ha bisogno né dell'una né dell'altra ipotesi — anima, immortale o no, Dio creatore — si costituisce con Diderot, d'Holbach o La Mettrie come una delle spiegazioni coerenti e vittoriose dell'universo, anche se nell'opinione illuminata sono pochi gli spiriti liberi che osano richiamarvisi apertamente.

Per quanto concerne la morte, tutto ciò non costituisce affatto un corpus omogeneo, e ancor meno una nuova vulgata. Non è tuttavia impossibile individuare e organizzare una serie di temi sui quali le nuove letture ricevute s'incontrano.

Innanzitutto, la morte viene demistificata in nome di un'argomentazione rinnovata. Cessa di esser una punizione per divenire un fenomeno naturale. L'avventura umana ne risulta banalizzata, mediocre incarnazione di un respiro collettivo della natura tutta intera. E nella vita dell'uomo la morte cessa di esser il momento cruciale, il punto d'addensamento essenziale, per divenire null'altro, al limite, che un accidente. Il partito migliore è indubbiamente di volgersi al Buffon dell'*Histoire naturelle*, e più precisamente del trattato *De l'homme*: « Tutto cambia nella natura, tutto si altera, tutto perisce... ». Tutto comincia a morire se non dalla nascita, perlomeno dal momento in cui la quantità di vita diminuisce; « Noi cominciamo a vivere per gradi, è finiamo di morire come cominciamo a vivere ». La definizione della vita come di dō che prevale sulle forze della morte — che sarà quella di Cabanis alla svolta del secolo — è dunque già presente nella lettura di Buffon. Ma, lungi dall'esser tragica, quest'immagine di lotta conduce qui a una lettura tonificante e a una valutazione serena: « La morte non è quella cosa terribile che noi c'immaginiamo; noi la giudichiamo male da lontano... ». Il filosofo moralista e l'uomo di scienza — due personaggi spesso ancora confusi insieme — s'incontrano così nel proporre una nuova immagine della morte, quella della morte sonno,

sbarazzata del suo armamentario macabro, quale la ritroviamo nell'iconografia neoclassica dell'epoca.

La morte non è nulla, ma... bisogna lottare contro di essa. E lottare si può. Siccome non è un castigo, non è una fatalità ma una legge naturale, è non soltanto legittimo ma ragionevole difendersene, e tentare di rinviarne il momento. Per l'uomo dei Lumi, la malattia o l'epidemia cessano di esser la punizione divina inviata in espiazione dei peccati del genere umano. Qui il secolo s'incontra con un gran personaggio, il medico: un investimento collettivo di fiducia se non nuovo, perlomeno formulato in termini radicalmente rinnovati. Ecco La Mettrie — giudice e parte in causa, giacché è medico egli stesso — dichiarare che « tutto cede alla grande arte di guarire. Il medico è il solo filosofo che sia benemerito della sua patria ». L'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert ne segue le orme, e nell'articolo *Médecine* intona l'elogio della nuova conoscenza scientifica: quella che comincia con Harvey e la scoperta della circolazione sanguigna, e che dissolve « tutti i vani fantasmi della medicina ».

L'emergere del personaggio del medico — un evento centrale nel dibattito di cui ci occupiamo — è indubbiamente legato al moltiplicarsi delle scoperte nel campo dell'anatomia e della fisiologia umane, discipline che diventano rigorose e razionali, anche se l'ignoranza della costituzione cellulare oppone all'osservazione un ostacolo per il momento insuperabile, e se i mezzi di cura rimangono angustamente empirici (un empirismo spicciolo molto spesso disarmato davanti alla malattia). Si capisce che sia stato possibile pronunciare su questa medicina, come pure sulla scienza della vita in questo secolo, giudizi contraddittori, e che si sia potuto scrivere che « nel Settecento le scienze della vita segnano il passo » (P. Chaunu), in contrasto con la spettacolare proliferazione delle grandi intuizioni liberatrici. Ma il contrasto, pur rivelatore e significativo, è indubbiamente solo apparente. Esso esprime un'impazienza, l'anticipazione di ciò che questo secolo chiede al medico prima ch'egli sia realmente in grado di rispondere all'attesa.

Da lungo tempo si sognava di prolungare la vita. Ma ora la questione viene ripresa alla radice, e in termini che si vogliono scientifici. Le tabelle di mortalità fanno il punto, fornendo

come uno studio di mercato: nel 1746 Deparcieux pubblica il suo *Essai sur les probabilités de la durée de la vie humaine*. Su questa base, si specula e si sogna. E alla fine del secolo Condorcet conclude: « Sicuramente nessuno dubiterà che il progresso della medicina preservatrice, l'uso di alimenti e alloggi più sani, e infine l'eliminazione delle cause più attive di degradazione (la miseria e la troppo grande ricchezza), siano destinati a prolungare la vita della generalità degli uomini, nonché ad assicurargli una salute più costante, una costituzione più robusta... ».

Quest'ideale dell'allungamento della vita corrisponde in maniera troppo precisa a un bisogno collettivo per rimanere confinato alla cerchia dei dotti. Si collezionano i casi di longevità. A Lione si tiene una statistica dei centenari. In Inghilterra l'*Enciclopedia* di Chambers annota casi di vegliardi di centoquaranta, centocinquantadue, e persino contosessantanove anni... Si conoscono anche — ma vi torneremo — i successi dei nuovi maghi, di coloro che, come Saint-Germain, Cagliostro o Mesmer, promettono ricette e pozioni magiche per allungare la vita, e addirittura per assicurare un'eterna giovinezza.

Una crociata multiforme.

Ancora poco attrezzati nella lotta contro la malattia e le mortalità, gli uomini dei Lumi concentrano gli sforzi su alcune cause spettacolari. Tra il 1774 e il 1794, il medico Vicq d'Azyr conduce in Francia l'inchiesta sulle epidemie promossa dall'Accademia di medicina. Ci s'impantanerà nella controversia tra chi afferma e chi nega il contagio: la questione non è matura. Ma dappertutto in Europa viene posto il problema dell'igiene, spesso a proposito degli ospedali sovraffollati e malsani. Una questione come l'inoculazione contro il piccolo vaiolo mobilita, a giusto titolo, le curiosità e gli attaccamenti, come suscita d'altro canto resistenze e rifiuti; e si avverte fin dal principio del secolo la portata teorica del problema, rivelatore dei nuovi atteggiamenti davanti alla vita, alla malattia e alla morte. È lecito, scrive nel 1762 un ecclesiastico, l'abate Jacquin, « ricorrere a una medicina di

prevenzione? ». Non si deve vedere qui, obiettano i curati bretoni, un « delitto contro la legge divina »? Il dibattito suscita polemiche, reticenze, un pullulare di pubblicazioni (817 titoli in Francia alla data del 1758!). E alla fine del secolo la rivoluzione della vaccinazione antivaiolosa di Jenner risveglia la discussione: ancora nel 1800, la vaccinazione rimane il privilegio di una piccola minoranza.

Volendo illustrare ulteriormente questi movimenti d'opinione collettivi nella lotta contro la morte sulla scala dell'intera Europa dei Lumi, bisogna volgersi al tema della morte del bambino, e più ancora forse della madre e del bambino, sul quale si concentra la mobilitazione delle energie. Spesso e volentieri, l'Europa dei Lumi si accontenta di scoprire, inorridita, il « massacro degli innocenti ». E tuttavia ci si appassiona, anche fuori della cerchia dei dotti, al perfezionamento dell'arte ostetrica, al problema del taglio cesareo, progressivamente accolto e incoraggiato. La Chiesa insiste nell'ammetterlo (e anche a questo è giunta tardi) soltanto sulla madre morta, allo scopo di battezzare il bambino (1766, abate Dinouart: *Abrégé de l'embryologie sacrée*). Ma già nel 1740 i primi audaci s'impegnano a salvare entrambe le vite, e l'ostetrico Levret incoraggia questa scelta nel 1753, seguito nel 1766 dal celebre Astruc. La portata del tema è solo apparentemente limitata: emancipandosi dai precetti dell'embriologia sacra, la nuova medicina forgia nella pratica stessa i precetti del rispetto e della difesa della vita. E contemporaneamente si rivela e si educa la nuova sensibilità alla morte della madre e del neonato.

La crociata contro le forze della morte non si limita al campo della malattia. Tutt'altro. È forse anzi soprattutto quando la morte è data dall'uomo senza una necessità assoluta che il secolo scopre possibilità d'indignazione che le epoche successive, indubbiamente *blasées* al riguardo, non hanno più ritrovato. Dall'abate di Saint-Pierre a Jean-Jacques Rousseau a Beccaria, i *philosophes* sono unanimi nel denunciare l'assurdità del duello, e nel rallegrarsi del rifluire di questa pratica (Beccaria propone di marchiare i duellanti come altrettanti galeotti). Concordano inoltre nel condannare le tecniche sperimentate dello sterminio umano: l'autodafé, i roghi dell'inquisizione sono temi ricorrenti nella letteratura

philosophique, che s'impegna, talvolta non senza ingenuità, a redigere sul filo dei secoli il bilancio delle vittime del fanatismo e della superstizione.

Ma il diritto comune è forse senza macchia? La filosofia dei Lumi vi s'imbatte nella pena di morte, sotto forme talvolta particolarmente odiose, ed è la prima a denunciarne il carattere scandaloso. Si elabora allora un'autentica riflessione collettiva, che esordisce con i primi interrogativi di Locke, continua con l'abate Prévost (1736: *he pour et le contre*) e con Montesquieu, si dispiega infine nel 1764 con il celebre trattato di Beccaria *Dei delitti e delle pene*. La pena capitale, che sono in molti a voler mettere al bando, tende nel pensiero liberale dei Lumi a restringersi alla privazione della vita (così la definirà la legislazione francese del 1791), escludendo ogni idea di vendetta o di crudeltà gratuita. Le misure adottate illustrano le tendenze di un secolo umanitario: la tortura viene abolita in Prussia nel 1742, poi, tra il 1771 e il 1789, talvolta per tappe, nell'impero, in Svezia, in Francia, e in una parte dell'Italia. Nel 1787 l'imperatore Giuseppe II abolisce la pena di morte eccetto che per crimini contro lo Stato, e la Prussia la riserva ai soli delitti più gravi.

Uno sfondo più ampio, e forse più appropriato, a questa crociata contro le forze della morte è indubbiamente costituito dal timore — presso più d'uno un motivo ricorrente — di una morte della specie, o quanto meno di un tendenziale spopolamento. In forza di un'eredità spesso inconscia dell'ideologia assolutistica attaccata all'idea di « popolamento » (*peuplade*), l'epoca è popolazionista. Ma è un discorso tutt'altro che monolitico o privo di ripensamenti nel corso del periodo in esame. A misura che, nella seconda parte del secolo, gli effettivi della popolazione europea si gonfiano, compare un discorso antagonista, che troverà la sua formulazione nel celebre saggio di Malthus *Sul principio di popolazione* (1798). Nel quadro dell'equilibrio naturale, il pensiero dei Lumi reintroduce la morte come principio regolatore necessario alla sopravvivenza stessa dell'umanità. In certo senso, Malthus non inventa nulla, e s'iscrive in una tradizione la quale sin dalla fine del secolo precedente giudica con Hobbes che le forze di distruzione — cataclismi, guerre, crudeltà — sono indispensabili all'equilibrio generale. Perché allora non

reinventare il boia? Siamo qui di fronte a tensioni e contraddizioni che la fine del secolo farà esplodere.

Le avventure di Dio.

Ma quel che intanto colpisce è certamente l'insediarsi di un nuovo discorso sulla morte, fondato sull'esaltazione delle forze della vita e sulla fiducia in un equilibrio naturale. Domandiamoci dunque: in questi sistemi, e più largamente in queste visioni del mondo, rimane un posto per l'aldilà della religione rivelata?

Quest'aldilà l'abbiamo visto subito assai bistrattato da quanti, nella tradizione di Bayle o dei libertini, muovono dalla critica dei testi, o, se si vuole, dalle posizioni dell'avversario, per contestarlo o ridicolizzarlo. La battaglia non è vinta in partenza: fino alla metà del secolo un lottatore come Fontenelle argomenterà contro l'immortalità dell'anima, che giudica « molto improbabile » (1743); o, nella sua celebre *Lettre au marquis de La Fare*, dirà in termini caustici il suo scetticismo nei confronti della risurrezione dei corpi. E nella guerra di scaramucce della filosofia dei Lumi Fontenelle è soltanto un esempio tra tanti. Malgrado le apparenze, questo livello polemico non è certo il più futile. I temi più popolari di questa critica delle verità rivelate sono stati diffusi proprio dall'ironia volterriana, o dai pamphlets di un d'Holbach (*Le christianisme dévoilé*, *La contagion sacrée*, *Histoire critique de Jésus-Christ...*).

Passando dalla critica alle proposte in positivo, può invece apparire malagevole evocare il nuovo aldilà dei *philosophes*. Ciò perché, si dirà, non è questa la loro preoccupazione principale. E, in prima approssimazione, è vero. Quanto il discorso dei Lumi sulla morte è largo e molteplice, perché qui è il nemico da vincere, da combattere con tutti i mezzi, altrettanto la preoccupazione riguardo ai novissimi può sembrare angusta. La storia naturale sostituisce l'escatologia, le tappe della natura la storia sacra.

Ma la questione richiede un esame più approfondito. Pur non volendo ancora domandarsi quale frazione della popolazione occidentale sia interessata da questi nuovi

discorsi, è gioco forza riconoscere che tutta una parte degli autori in esame è assai lontana dall'essersi emancipata dai sistemi ricevuti, dalle verità tramandate. Si dovrebbe, con una precisione maggiore di quella che ci è possibile, modulare le tappe di un Settecento che non è un blocco unico, di un secolo in cui la svolta del periodo 1750-60 — gli anni in cui si affermano i grandi del materialismo francese — è essenziale. Bisognerebbe anche, sicuramente, sfumare geograficamente: la denuncia dell'inferno e dell'escatologia terroristica è più aspra in Francia, o nel mondo cattolico illuminato, mentre altrove è spesso per transizioni progressive che dal pietismo germanico, o dall'anglicanismo, affiorano letture più complesse, che si sforzano di conciliare (senza troppo curarsi delle contraddizioni) il materialismo o la filosofia naturale col rispetto della rivelazione. Una duplicità talvolta deliberata, ma spesso inconsapevole, rimane uno dei tratti di questi atteggiamenti davanti all'aldilà.

Veniamo ora alla messa in questione dell'anima. Il secolo precedente non aveva ignorato il problema. Ma il Settecento si apre sullo straordinario testamento dell'abate Meslier, questo curato delle Ardenne il cui audace manoscritto fu parzialmente diffuso da Voltaire.

È certo che noi non siamo — ciascuno di noi personalmente — che semplici piccole modificazioni dell'essere, e di conseguenza non siamo più nulla nel momento in cui abbiamo cessato di essere. Ritorneremo tutti nello stato in cui eravamo prima di nascere o prima di essere; e com'è certo che allora non pensavamo a nulla, non sentivamo nulla e non immaginavamo nulla, allo stesso modo è sicuro che dopo morti non penseremo più a nulla, non sentiremo più nulla e non immagineremo più nulla...

Il rude discorso del clandestino Meslier ci dà il tono del secolo? Di rado ci si è interrogati tanto sull'anima e sulla sua immortalità. Tutta una filosofia tedesca, formatasi all'interno, ma anche fuori della tradizione pietistica, conserverà in seno ai Lumi la convinzione dualistica di un'anima immortale. Wolff riafferma il dualismo di principio nella sua psicologia (1732), anche se la sua teologia rilutta ad accettare l'idea di una

punizione eterna. Prototipo e modello del filosofo illuminato, nel 1767 Mendels-sohn spiega nel suo *Fedone o l'immortalità dell'anima* il proprio bisogno d'immortalità. Nella sua *Educazione del genere umano* (1780), Lessing introduce la credenza nella prospettiva dinamica di una pedagogia divina che opera per gradi: Dio s'è rivelato agli ebrei e ai cristiani nella sua unità, e ha fatto quindi penetrare l'idea dell'immortalità dell'anima circondandola con le paure dell'inferno e le promesse del paradiso. Ma, conclude Lessing, è vicino il momento in cui l'uomo non avrà più bisogno di questi pungoli esteriori per trovare nell'esercizio della virtù la propria ricompensa.

Da Leibniz a Lessing, a Rousseau, a Robespierre e ai giacobini dell'anno II, che rivendicano l'immortalità dell'anima come un bisogno del cuore non meno che della ragione, un'imponente coorte si delinea sul confine tra sensibilità religiosa e pensiero filosofico o scientifico. Nella prospettiva, ch'è la nostra, della storia delle idee-forza nella loro diffusione, e del loro incontro con la sensibilità collettiva, non sono sicuro che non sia stata proprio questa visione a fare maggiormente presa su quei credenti senza Chiesa che sono in effetti tanti degli uomini dei Lumi.

Ma fuori di quest'approccio, alla fin fine tradizionale, ecco che il Settecento s'inscrive — per altre vie, apparentemente più remote dall'oggetto del nostro discorso — come il luogo di una interrogazione moltiplicata e ripetuta sull'anima. Superato l'interrogativo ancora timido sull'anima delle bestie, è qui in questione, se si vuole, l'anima del mondo, il soffio vitale o il principio di organizzazione e di dinamismo insufflato dalla divinità nell'insieme della creazione, dagli spazi infiniti retti dall'attrazione universale alle più minute particelle di materia inanimata. In quest'evoluzione bisogna fare naturalmente la sua parte alla rivoluzione newtoniana, la cui propagazione e il cui trionfo rimangono la grande avventura scientifica del principio del secolo, e che reintroduce paradossalmente il campo delle forze invisibili operanti nel vuoto, dotando per tale via la materia di ogni sorta di qualità ignote. A prima vista, il riconoscimento di questo campo di forze che sembra reggere il mondo non contraddice il messaggio della Rivelazione: paradossalmente, per rialimentare il movimento

della macchina universale Newton ha più bisogno del Dio della Bibbia che non ne avesse Descartes nel suo universo meccanicistico. Ma esso può condurre anche diritto al monismo materialistico, che s'affermerebbe nella seconda parte del secolo. Semplificando all'estremo, la prima metà del Settecento rimane dualista, ricavando dalla scoperta dei misteri della vita ragioni di meraviglia dinanzi all'opera del Creatore: così Bonnet, Maupertuis, Buflon... Poi le cose precipitano. Interrogandosi sugli errori della natura e sulla maniera in cui essa li corregge o non li corregge — i mostri o la negra bianca — il materialismo che si afferma nella seconda metà del secolo perfeziona i suoi argomenti. La Mettrie ne getta saldamente le basi nel 1745 con l'*Histoire naturelle de l'âme*, e poi con l'*Homme machine*. Diderot passa per gradi — dalle *Pensées philosophiques* al *Rêve de d'Alembert* — da un deismo ancora newtoniano, rispettoso dell'organizzatore del mondo e dispensatore della vita, all'idea di una natura che evolve per ritocchi successivi, senza che occorra accreditarle un « ordine ammirevole » che costituirebbe l'anima del mondo.

E che cosa avviene in questa vicenda dell'anima dell'uomo? Molti, in quest'avventura pericolosa, si arrestano a metà strada. In Francia, questa scuola sviluppa con Condillac un sistema sensista che vede la materia animarsi, ma preserva *in extremis* la parte del grande architetto. Tale inconsapevole duplicità è massimamente evidente nei materialisti inglesi, ad esempio in David Hartley (1704-1757) o in Joseph Priestley (1733-1804), i quali conciliano l'affermazione pacata della materialità dell'anima (che Priestley identifica col cervello) con un perfetto rispetto dell'ortodossia religiosa.

Ricorrendo ancora una volta a una scorciatoia forzatamente acrobatica, diremo, sperando nella benevolenza del lettore, che le avventure di Dio, parallelamente a quelle dell'anima, ci conducono dalla figura del Dio-provvidenza, benevolo regolatore dell'armonia universale, alla contestazione della sua necessità e della sua presenza. Il Dio-provvidenza è quello di Leibniz, e poi dei newtoniani della prima metà del secolo. Ma egli subisce, lo sappiamo, gli attacchi feroci del secondo Settecento. Ed è troppo semplice attribuire questa revisione alle svariate sollecitazioni degli eventi, ad esempio al terremoto di Lisbona, che commosse l'intera Europa, e indusse

Voltaire a un tragico riesame della sua visione del mondo. In effetti, è lo stesso movimento del pensiero settecentesco che porta a questo riorientamento; e nel suo *Système de la nature* (1770) d'Holbach esplicita la visione di un universo che non manifesta né un piano d'insieme né un progetto divino. Siamo ormai di fronte a un materialismo pienamente padroneggiato.

Intendiamoci: per la maggioranza degli uomini dei Lumi — eccettuati i materialisti conseguenti della scuola francese, da Diderot a d'Holbach — Dio non è morto. Il pensiero dei Lumi rimane maggioritariamente deista. Ma anche per coloro che vedono in Dio il garante di una ricompensa per i buoni nell'aldilà e di una punizione dei malvagi, l'apparato dogmatico ereditato dalle Chiese tende a diventare una mitologia remota, ingombrante e ripudiata: un ricordo, in Lessing e altri, dell'itinerario percorso da un'umanità giunta ai Lumi della Ragione.

Sviluppata lungo l'intero arco del secolo, l'idea di morale o di religione naturale, che relega l'aldilà nel ripostiglio degli accessori teatrali o delle pie illusioni, culmina nel *Code de la nature* pubblicato da Morelly nel 1755, in cui si legge: « Nell'ordine naturale, l'idea di *bienfaisance*, attiva o passiva, precede ogni altra idea, e anche quella della Divinità. E quest'idea è la sola che elevi gli uomini all'idea di un Dio, assai più e in maniera più sicura che non l'idea dell'Universo... ». È dunque sulla terra che l'uomo foggia il suo paradiso o il suo inferno. Da Lessing a Con-dorcet, da *Nathan il Saggio* all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, gli autori dei secondi Lumi tracciano la via di un'umanità responsabile, che edifica sulla terra quella città ideale che non ha più bisogno di cercare nell'aldilà (anche se questo le vien dato per soprammercato). Ma si sa che anche su questo fronte le cose si guastano; e che, come l'anima immortale e il Dio-providenza, pure la morale naturale conoscerà, nel corso del secolo, una radicale rimessa in questione. Troppo presto, e troppo disinvoltamente, si son seppelliti i materialisti cartesiani di fine Seicento, e in specie Hobbes, il cui pensiero il Settecento compendia nella formula lapidaria dell'*homo homini lupus*. Già nel 1748, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, David Hume sferra un attacco in piena regola contro la « religione naturale » e le sue false certezze. Il punto d'arrivo di questa

rimessa in questione è, lo sappiamo, Sade, che ci offre il quadro coerente di un universo in cui la distruzione, la crudeltà, e ciò che si dice il male, sono parte integrante di un tutto che non prevede né obblighi né sanzioni, e in cui il massimo del godimento è la regola assoluta.

L'aldilà dei « philosophes ».

Sul filo dei testi e delle personalità, e nel corso del secolo, compaiono in successione parecchie immagini dell'aldilà. La prima — indubbiamente la più diffusa — rimane quella, illustrata da Montesquieu, di ima credenza purificata nell'immortalità dell'anima, di cui l'Essere supremo è il garante, e che risponde ad un bisogno a tal punto imperativo, da escludere il dubbio: « Io cerco l'immortalità, ed essa è dentro di me. Anima mia, ingranditevi! Precipitate nell'immensità! Rientrate nel Grande Essere! ». A questa formula incantatoria si contrappone la stoica chiaroveggenza del curato Meslier: « I morti con cui sono sul punto di ritrovarmi non si preoccupano più di nulla, non pensano più a nulla. Finirò dunque nel nulla, sono appena più che nulla, e ben presto sarò nulla ».

Ma se l'individuo passa, la materia, essa, rimane eterna, sotto forme molteplici. Lo dice d'Holbach: « Si è confusa, in maniera ridicola o in malafede, la dissoluzione, la decomposizione, la separazione delle parti elementari di cui i corpi sono composti con la loro distruzione radicale. Non si è voluto vedere che gli elementi sono indistruttibili, mentre le loro forme sono caduche e dipendono da combinazioni transitorie... L'intera natura non sussiste e non si conserva che attraverso la circolazione, la trasmigrazione ». È ciò che ripetutamente Diderot riassume nella formula lapidaria: « Vivo, io agisco in massa, e morto reagisco in molecole ». Sia pure: ma questa immortalità della materia offre una risposta sufficiente, o semplicemente consolante, agli interrogativi umani sulla morte? Si può fingere di crederlo, giocosamente, ed è ancora Diderot che in una lettera a Sophie Volland evoca con un grano di tenero umorismo la prospettiva di copule postume:

Coloro che si sono amati in vita e che si fanno inumare l'uno accanto all'altro, non sono forse i folli che si pensa. Forse le loro ceneri si premono, si mescolano e s'uniscono! Oh, mia Sophie! Mi resta dunque una speranza di toccarvi, di sentirvi, di amarvi, di cercarvi, di unirvi, di confondermi con voi quando non saremo più... se le molecole del vostro amante dissolto dovessero agitarsi, commuoversi e ricercare le vostre disperse nella natura...

È una « dolce chimera » — ne conviene lo stesso autore — anche se lascia intravedere perché questo secolo si sia incantato dinanzi alla scoperta del polipo ad opera di Tremblay, di questa fenice degli invertebrati che può esser pestata e stritolata e che rimane come il simbolo della vita che non si spegne, e sempre ricomincia... anche se Voltaire, che non aveva calzato gli occhiali giusti, s'è rifiutato di osservarlo al microscopio! La consolazione è nondimeno magra; e, una volta esorcizzati i fantasmi dell'inferno e del paradiso, l'uomo senza Dio si ritrova in cerca di un altro aldilà, di un altro mezzo per segnare il suo passaggio in questo mondo. Chiederemo nuovamente a Diderot di testimoniarcì questa ricerca, che fu la sua, e di cui c'informa confidenzialmente in una lunga conversazione epistolare con l'amico scultore Falconet, in seguito pubblicata sotto il titolo *Le pour et le contre*. Falconet si prepara a partire per la Russia, ove innalzerà quella monumentale e futile testimonianza di gloria postuma ch'è la statua equestre di Pietro il Grande. Materialisti entrambi, liberatisi da ogni credenza religiosa, ma entrambi artisti, ciascuno nel proprio campo, i due amici si domandano il perché della creazione, e del desiderio di durare.

Più caldo, falsamente ingenuo, Diderot confessa quella che, giacché l'ammette, non è una debolezza: sì, egli lavora per la posterità, per le generazioni future, figli, amici, estranei, che importa! Egli ama ascoltare il « concerto di flauti in lontananza... Dopo la morte, l'anima, uscita dalla sfera umana, non raccoglie alcun frutto della sua azione; ma prima di fare quest'azione la contemplazione dei séguiti ch'essa avrà è uno spettacolo delizioso ». E conclude: « La posterità è per il filosofo quel che l'altro mondo è per l'uomo religioso ». Al che

Falconet, costretto al ruolo ingrato dello spirito che nega, risponde bofonchiando: « Quando si muore per la patria, quando si ‘ pianta ’ una legge, un albero, un bambino, quando si compone un poema, o si scrive il proprio nome sulla statua che si è scolpita, è una prova dell’immortalità dell’anima. E dobbiamo veder qui della filosofia? Come potete trovarcela voi? ».

Diderot, Falconet: un dialogo senza risposta. Ma non senza posterità: in questo confronto affiorano in embrione tutte le rappresentazioni collettive dell’epoca a venire sulla sopravvivenza nel pensiero degli altri, la lettura civica del trapasso, e quello che si potrà chiamare, senza troppa imprudenza, il nuovo culto dei morti. Affettando d’ignorare la morte, e offrendo al tempo stesso una larga messe d’interrogativi, questo Settecento dei *philosophes*, variegato e contraddittorio, rappresenta nella storia della morte una svolta essenziale, che ha posto tutta una parte delle questioni che sono ancor oggi le nostre.

Note

¹ G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 255.

XXV. LA TRASFORMAZIONE DELLE PRATICHE

Al livello del pensiero chiaro, delle ideologie formalizzate, avviene dunque nel Settecento una svolta importante, ed anzi essenziale: la messa in questione della lettura religiosa del trapasso e dell'aldilà, il consapevole tentativo se non di eliminare la morte, perlomeno di comprenderla, contenerla, combatterla. In una storia della morte, questa svolta non può esser minimizzata, e neppure, come fa una certa moda odierna, elusa.

Render conto del paesaggio d'anima collettivo impone di comprendere il campo delle forze, consapevoli o inconsapevoli, che si dividono gli uomini dell'epoca. La contestazione, aperta o larvata, del sistema autoritario insediato dalla riconquista religiosa del secolo precedente lascerà il campo ad atteggiamenti che variano secondo la geografia dei gruppi sociali, dei sessi... e all'interno stesso delle coscienze divise. Agevolando l'indagine (ma accrescendone anche talora le difficoltà), tutta una batteria di fonti massive, alcune già note, altre nuove, permette per la prima volta (o quasi) di registrare con precisione i movimenti di questa sensibilità collettiva: ex voto, testamenti, quadri di chiesa, tombe, epitaffi, pratiche del lutto intrecciano con inedita abbondanza i loro indizi indiretti. Più ancora della poesia o del teatro, vecchie conoscenze, il romanzo — questa scoperta (nella sua diffusione di massa) del secondo Settecento — offre della morte una cronaca ambigua, insieme riflesso dell'atmosfera nuova dell'epoca e acceleratore delle prese di coscienza.

I radicamenti.

Nel campo dei gesti intorno alla morte, il retaggio dell'età barocca, e anzi strati ancor più antichi, resistono tenacemente,

esemplare « prigionia di lunga durata », secondo la classica espressione di F. Braudel. Non insisteremo troppo su questa religione popolare della morte, di cui abbiamo visto la messa in riga al tempo delle « due riforme ». Non già che sia morta: la ritroveremo, robusta moribonda, nel cuore del secolo successivo. Percorrendo le strade dell'Europa dei Lumi affidandosi all'occhio critico dei prelati o dei loro emissari nelle visite pastorali, in attesa dello sguardo già « etnografico » dei viaggiatori o dei primi statistici della fine del secolo, si ritrovano gli stessi episodi, sia pure meno numerosi e alquanto affievoliti. Morte delle veglie e delle abboffate collettive: questo secolo ne segnala la sopravvivenza nel momento stesso in cui se ne irrita e le reprime.

Il sentimento o la « paura » magica della morte son lungi dall'esser scomparsi. Questo secolo li vede ricomparire nei luoghi e nei momenti della morte panica: a Marsiglia nel 1720, in occasione della peste; a Lisbona nel 1755, in occasione del terremoto; dappertutto in rapporto al passaggio della cometa, che rimane annunciatrice se non della fine del mondo, perlomeno di calamità nel 1736, nel 1742 e ancora nel 1769, quando l'astronomo La-lande deve far valere tutta la sua autorità per presentarne una spiegazione illuminata. Il che non impedisce affatto un nuovo panico nel 1773. La morte panica si aggira più insidiosa nelle vie e durante le notti di città come Londra o Parigi (« C'è a Parigi un avvoltoio nascosto », scrive metaforicamente Sébastien Mercier). Il suo insorgere è talvolta legato alle voci che parlano di bambini rapiti, i quali devono servire — così si crede — per i bagni di sangue che procurano ai grandi di questo mondo un'eterna giovinezza. Ma la morte panica corre anche le campagne: per esempio, tra il 1764 e il 1767, sotto i tratti fantastici della bestia del Gévaudan, grande divoratrice di montoni e di bimbi piccoli.

Abbiamo tuttavia almeno un test cruciale dei ripiegamenti della morte panica in questo mondo dei Lumi: non vi si bruciano più le streghe. Certo, non appena formulata, questa constatazione evoca i suoi correttivi. In Spagna i roghi rimangono accesi a lungo, e nel mondo puritano ancora nel 1693 le ragazzette perverse di Salem scatenano una delle più spettacolari cacce alle streghe (e agli stregoni) che la Nuova Inghilterra abbia conosciuto. Ma la Francia ha rinunciato ai

roghi, e nel 1731 ad Aix la Cadière non viene più bruciata. Lo stregone o la strega di villaggio sono dunque scomparsi? Certamente no. E saranno seguiti — senza vera soluzione di continuità — dai nuovi stregoni, magnetizzatori e venditori di polveri o *illuminés*, che la fine del secolo vedrà pullulare nella Germania dell'*Aufklärung* e altrove, con grande scandalo delle gazzette dei Lumi. Ma è certo che il cielo del Settecento non è più popolato dalla folla invisibile degli spiriti e dei grifoni volanti, mescolati alle streghe a cavallo delle loro scope. In attesa che la sensibilità romantica li riscopra — ma come oggetti letterari — gli intermediari tra mondo terreno e aldilà hanno provvisoriamente abbandonato la scena. All'eclissi del Diavolo menzionata più sopra fa eco il relegamento dei suoi intermediari patentati nel magazzino del rigattiere.

Sotto le sue forme paniche come sotto le sue forme socializzate, la morte di un tempo, se non è divenuta clandestina, si è però quanto meno frammentata, s'è fatta sotterranea, e s'è lasciata in gran parte assorbire dai sistemi costituiti.

Un esempio calzante di questo fenomeno è offerto dalle trasformazioni e dall'arretramento del tema « macabro » (perlomeno nella sua forma antica), ch'era stato il supporto e l'espressione delle grandi paure medievali, prolungatesi talvolta fin nel cuore dell'età classica. Invero, la Danza macabra non è scomparsa. In Francia, la letteratura popolare degli ambulanti segue, con un intervallo di latenza, il declino delle preparazioni alla morte ad uso dell'élite. Nella forma che il tema ha assunto alla fine del Seicento, la nuova Danza macabra dei libriccini illustrati ha retrocesso nel suo corteo il re, il legato, il duca,, il connestabile, per promuovere il monaco, il curato, il cordigliere, il sonatore ambulante o il vignaiuolo: « fantaccini della fede », li ha chiamati E. Le Roy-Ladurie. Una democratizzazione e un aggiornamento che non debbono ingannare: il nuovo macabro popolare è quello del sangue dei fatti di cronaca squadernati sulla prima pagina dei fogli volanti e dei *canards*, o raccontati dai cantastorie. Segno dei tempi: in Inghilterra, in cui non si cessa peraltro di ripubblicare e adattare Holbein, compare al principio dell'Ottocento la versione parodistica del tema con l'*English Dance of Death* di Row-landson (1815-16).

Altrove l'arretramento è meno netto. Nel mondo germanico s'insiste a ridipingere, a leccare e a modernizzare le Danze macabre svizzere fin nel cuore del secolo. La *Menschliche Sterblichkeit unter dem Titel Todtentanz* (Amburgo-Lipsia, 1759) moltiplica le immagini barocche del *charnier*, della morte inattesa che coglie magari sull'angolo d'un bosco, fa la posta ai pattinatori che corrono sul ghiaccio, o segue l'acrobata che cammina sul filo. È forse Michael Reutz che nei suoi *Geistliche Todts Gedanken* (Linz, 1753) spinge più a fondo il tasto del rococò macabro, raffigurando un sepolcro reale circondato da un'orchestra e da una folle danza di scheletri.

Radicato in questa religione popolare addomesticata, il sistema delle pratiche attorno alla morte (e delle rappresentazioni collettive ch'esse esprimono) insediatosi nel secolo precedente rimane la base e il punto di riferimento alla cui stregua è possibile misurare l'evoluzione di quest'epoca, fino perlomeno ai grandi scricchiolii, che si materializzano tra il 1770 e il 1800. Più o meno dappertutto, lo abbiamo visto, il grande cerimoniale della morte si prolunga immutato fino a metà secolo, e spesso e volentieri ancor oltre. Dal barocco al rococò affiora una chiara continuità, particolarmente netta nei santuari della sensibilità barocca, dalle penisole mediterranee al mondo danubiano e alla Polonia, dove si conservano a lungo i fasti dei funerali principeschi e aristocratici.

Il silenzio dei gesti.

È in questo quadro che vedremo iscriversi tutto un reticolo di faglie, o perlomeno di flessure in cui si manifestano — nell'insieme dei gesti o degli atteggiamenti che circondano l'ultimo passaggio — gli elementi di una svolta nella sensibilità collettiva. Misurarle significa inevitabilmente rendersi tributari delle fonti che permettono di ricostituire la confessione indiretta così delle masse come delle élites; e ci si scuserà se, prima di tentare una sintesi, analizzeremo successivamente gli apporti dei più sensibili tra questi « indicatori » della mentalità collettiva dell'epoca.

Nell'universo cattolico abbiamo scelto in primo luogo i testamenti, fonte a un tempo compatta e ricca, che riassume ed

esprime nel modo migliore i gesti intorno alla morte. Nella Francia settecentesca, la pratica testamentaria raggiunge la sua massima diffusione; un fatto di per sé non privo di significato al livello degli atteggiamenti di fronte all'approssimarsi della morte: a Parigi si passa dal 10 per cento degli adulti nel Seicento al 15 nel secolo successivo. La Provenza rurale vede aumentare il tasso dei testatori maschi, nella maggior parte dei siti, fino a circa il 70 per cento, mentre quello delle donne raggiunge il 40-50 per cento. È lecito estrapolare? Sicuramente no. Alla luce della picchettazione attualmente in corso dello spazio francese ad opera di indagini che hanno per oggetto i testamenti settecenteschi, comincia a prender forma una mappa delle regioni in cui si testa (il Sudest fino a Lione), e di quelle in cui la pratica successoria toglie all'atto buona parte del suo interesse: l'Ovest del Regno (Bretagna e Normandia), o il Nord-est, dalla Champagne alle Ardenne o all'Alsazia.

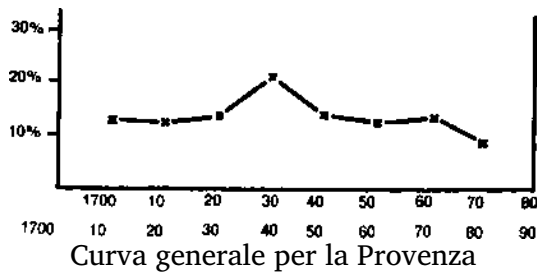
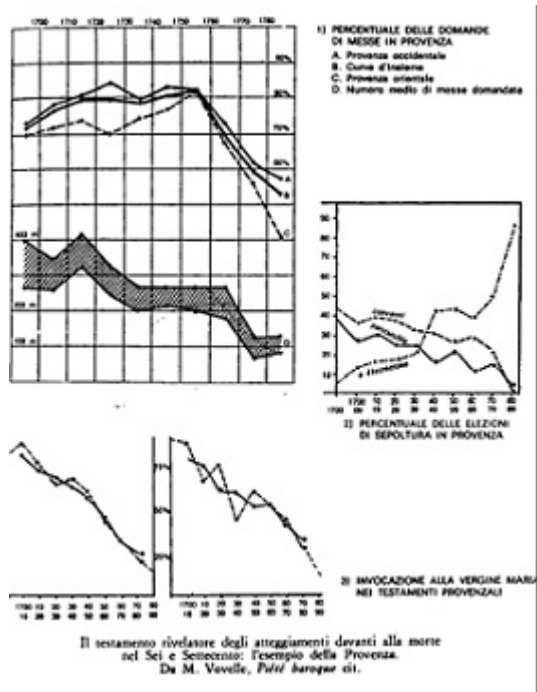
Quale ci è apparso alla fine del Seicento, il testamento riuniva l'insieme dei gesti che costituivano allora il grande cerimoniale della morte: elezioni di sepoltura, domande connesse al trasporto e agli accompagnatori, fondazioni e servizi di messe per il riposo dell'anima, legati devoti alle confraternite « luminarie » o di penitenti, « distribuzioni » e legati caritativi ai poveri e agli ospedali. Il compatto sistema formato da questi gesti si trovava come esplicitato dalle stesse dichiarazioni contenute nel preambolo, in cui s'invocavano i meriti della morte e Passione del Cristo, nonché l'intercessione della Vergine, dei santi e della corte celeste, per impetrare la misericordia di Dio verso colui che si sarebbe presentato al suo cospetto. Questa pianificazione puntigliosa della morte e dell'aldilà, insediata e quasi codificata sin dalla fine del Medioevo, s'è diffusa nell'area del cattolicesimo post-tridentino, raggiungendo alla fine del Seicento un culmine elevatissimo. Ma il Settecento registra una caduta brutale della pratica, che tocca tutti i gesti più sopra menzionati: una convergenza troppo massiccia perché non vi si debba scorgere l'indizio di una destrutturazione del sistema delle pratiche costruite attorno alla morte dall'età barocca.

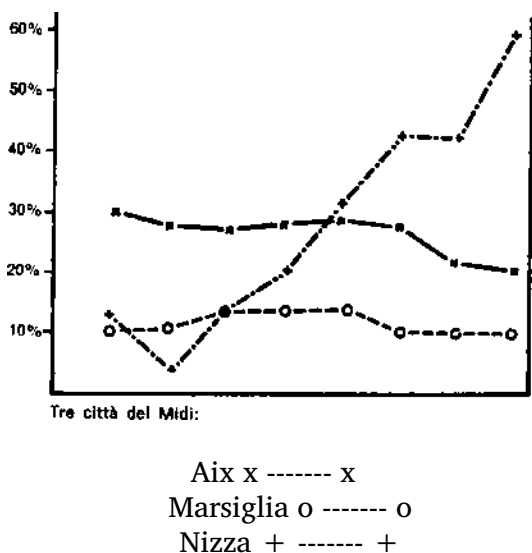
Che cosa è accaduto? L'indagine da me condotta in Provenza ha permesso di proporre a un tempo una cronologia, una geografia e una sociologia del fenomeno. Altri sondaggi,

effettuati successivamente, hanno confermato l'evoluzione generale, consentendo di sfumare — talvolta considerevolmente — il modello. Nel cerimoniale della morte regolato dai testamenti, il sondaggio provenzale ha rivelato alcuni *momenti*. È indubbiamente tra il 1680 e il 1710 che il reticolo delle pratiche raggiunge il suo completamento, e al tempo stesso il suo livello più alto. Poi, all'incirca tra il 1710 e il 1740, sopraggiunge un primo arretramento di certe clausole caratteristiche: fondazioni di messe perpetue, numero delle messe domandate, elezioni di sepoltura o domande di messe nei conventi, e persino, al livello dell'espressione formale, un ripiegamento delle tradizionali formule barocche, in specie per quanto concerne la devozione a Maria e ai santi. Tutti indizi in cui non è difficile leggere l'impatto della crisi giansenista, che qui morde in profondità. I decenni centrali — 1740-60 — registrano al contrario una stabilizzazione, quando non una relativa riconquista: a tal punto che in Provenza è possibile situare nel periodo 1750-1760 il punto culminante del cerimoniale barocco della morte elaborato nel secolo precedente... I decenni immediatamente successivi sono quindi contrassegnati da una *débâcle* quasi generale di tutti i gesti menzionati; un fenomeno di cui la curva delle domande di messe per il riposo dell'anima costituisce il rivelatore più massiccio. Presso i notabili provenzali, nel 1750 i testa-tori che reclamavano dei servizi erano più o meno l'80 per cento; ebbene, alla vigilia della Rivoluzione non sono che il 50 per cento (e non più del 40 tra gli uomini). Non solo, ma il numero medio delle messe domandate è caduto da tre-quattrocento all'inizio del secolo a appena un centinaio: è la fine della dismisura dei servizi multipli *pro remedio animae*. Una buona parte dei testa-tori cessa di impegnarsi nella minuziosa organizzazione della pompa delle proprie esequie; e, più ancora, tiene ormai a esser seppellita « senza fasto né vanità mondana ».

L'elezione di sepoltura in una chiesa o in un convento, proibita in Francia dopo l'editto reale del 1776, aveva già cessato (intorno al 1760 in numerose città) di preoccupare i notabili. Gli ancoraggi strutturali di queste devozioni si disfano: le confraternite sia « luminarie » sia di penitenti registrano una caduta verticale, e talvolta un azzeramento, dei

legati loro destinati; e son sempre meno i testatori che rivendicano l'appartenenza a una





gazette. Infine, il sistema delle carità collettive si trova anch'esso trascinato in questa crisi generale.

Se non ci ha offerto il perché della *débâcle*, l'indagine provenzale ci ha permesso di stabilire il come. Essa propone innanzitutto una differenziazione geografica, che si esprime in termini di dialettica città-campagna. Alla fine del Seicento, può dirsi che la profusione dei gesti intorno alla morte fosse un fenomeno urbano. Ora, la svolta settecentesca vede l'arretramento del sistema toccare dapprima e principalmente le società urbane, mentre le campagne gli rimangono fedeli più a lungo. L'immagine del mondo rurale come luogo di conservazione delle tradizioni e della pratica, oggi ammessa come una costante intemporale, s'elabora in effetti allora, in forza della modificazione dell'equilibrio anteriore.

Ma accanto al contrasto geografico degli atteggiamenti esiste la differenziazione sociale. Può dirsi che nella Provenza settecentesca sia mutato il senso di una convenzione sociale. Fino al principio del secolo, per un commerciante marsigliese l'organizzazione del « giro della città » da parte del suo corteo e la ripartizione di una folla sia di servizi funebri sia di generosità postume codificate erano cosa ovvia, che andava da sé; ora i più vedono in quest'usanza un errore di gusto che bisogna guardarsi dal commettere. Chi si è fatto portatore della

novità? Altera e appartata, la nobiltà locale è rimasta in genere fedele agli usi e alle domande tradizionali. Il mutamento è venuto invece dalle borghesie urbane, e più tardi da quelle dei borghi: sono i commercianti, gli avvocati, i medici, e più largamente gli appartenenti a quelle che chiameremmo oggi le « professioni liberali » che iniziano il movimento. Ma l'esempio trova imitatori: dopo un certo intervallo, i bottegai, gli artigiani e una parte dei gruppi salariati maschili (i *compagnons*) si conformano, a partire dal decennio 1750-60, al modello inaugurato dalla borghesia fin dal 1730.

Uno dei contrasti più spiccati è indubbiamente quello che ormai si delinea tra atteggiamenti femminili e atteggiamenti maschili. Nelle file della borghesia come dell'artigianato, il mutamento si fa sentire prima e in maniera più netta tra gli uomini; a tal punto che, per quanto concerne il sistema barocco dei gesti intorno alla morte, se il devoto di fine Seicento era maggioritariamente un uomo, un secolo dopo questi si vede sostituito da una devota. Le confraternite di penitenti, manifestazione associativa il più delle volte tipicamente maschile, hanno perduto in Provenza il loro ruolo dinamico di supporto di una devozione funeraria. Tra i test più massicci al livello della pratica — per esempio le domande di messe *de mortuis* — la presenza femminile prevale costantemente, in tutti gli ambienti, su quella maschile.

Ma la Provenza non è tutta la Francia. Gli studi effettuati finora suggeriscono un quadro più sfumato di quel che ci si potrebbe attendere. S'incontrano siti rispetto ai quali il declino provenzale della seconda metà del secolo appare saggia lentezza. È il caso ad esempio dell'ambiente parigino, i cui testamenti sono stati indagati in profondità (P. Chaunu)¹. Qui il gesto delle domande di messe si conforma al modello provenzale, cominciando a declinare sensibilmente soltanto a partire dal 1760... ma l'interesse per il corteo funebre, come pure per la sepoltura, soprattutto tra gli uomini, è caduto brutalmente fin dal 1720. A questa data, i borghesi parigini hanno rifiutato in massa il quadro delle pratiche usuali, ed è sicuramente qui che va vista la svolta più significativa. Precocità urbana della capitale che anticipa l'inerzia provinciale? Ma i testamenti normanni della zona di Caux, malgrado il loro piccolo numero, sono abbastanza espliciti nel

suggerire una curva perfettamente comparabile alla tendenza parigina. Ras-segnamoci a registrare ritmi differenti, taluni più rapidi, talaltri rallentati. Nel Nord-est del Regno, nelle Ardenne, solo dopo il 1860 (come nel Midi) le domande devote retrocedono, e il testamento registra un considerevolissimo processo di laicizzazione: alla vigilia della Rivoluzione, una metà degli atti non manifesta più alcuna preoccupazione religiosa.

Nel pensiero, e più ancora nella vita e nella morte degli uomini di quest'epoca, cos'è che, nel fondo, è cambiato?

Più che la visione della morte e dei novissimi, si tratta forse della maniera in cui sono vissuti i rapporti familiari, e dell'affettività che ne è il supporto? È l'interpretazione avanzata da più di uno specialista odierno. Per Philippe Ariès, lo straordinario silenzio che allora s'instaura in oltre la metà dei testamenti non va preso in nessun senso come l'indizio di una scristianizzazione e di una desacralizzazione della morte. Esso rispecchierebbe semplicemente la svolta registrata dall'affettività familiare nell'epoca rousseauiana. Il testatore dell'età classica ossessionato dalla prospettiva della propria salvezza personale, puntiglioso e severo nei riguardi degli eredi, cede il passo al moribondo fiducioso, certo della diligenza che i suoi metteranno nell'adempimento degli obblighi verso la sua memoria. Più che un declino, il silenzio di un testamento laicizzato, ridotto alla disposizione dei beni terreni, esprimerebbe una fiducia, e sarebbe alla fin fine la manifestazione nuova di una certezza immutata. In sé presa, e senza immiserire il problema in una controversia accademica sulle origini della scristianizzazione, una tale trasformazione è in ogni caso essenziale. Essa materializza quella nuova sensibilità alla morte di cui lo stesso autore ha felicemente definito i temi: passaggio dalla « mia morte » (fase egoistica, se così può dirsi, dell'individualizzazione crescente dell'avventura umana) alla « tua morte », che trasferisce lo scandalo sull'essere amato, nel quadro di una famiglia più avvolgente, in cui primeggiano i rapporti affettivi.

Personalmente, non credo che questa spiegazione basti a render conto del fenomeno in tutta la sua ampiezza. Che ci si affidi ai congiunti per organizzare sepoltura e corteo, celebrare servizi o compiere atti di carità, sta bene. Ma ciò non spiega

come mai, all'altra estremità della catena, i conventi si trovano nei guai per mancanza di messe, le confraternite si spopolano, la crisi delle iniziative di carità sia universalmente denunciata, il numero degli ecclesiastici e dei religiosi nell'*'entourage'* dei testatori declini inesorabilmente. La fiducia dei testatori sarebbe stata tradita? È giocoforza arrendersi all'evidenza: per una parte del popolo cristiano, il sistema assicurante dei gesti intorno alla morte elaborato nel secolo precedente s'è svuotato di senso. La laicizzazione del testamento e il declino dei gesti non possono non rispecchiare una lettura differente del passaggio della morte e delle certezze riguardo all'aldilà.

La crisi profonda di questa contabilità delle messe, delle opere e delle solidarietà che le sottendevano è di per sé un indizio spettacolare. Ma non basta: nelle loro stesse formule d'apertura.

I testamenti erano una professione di fede, un'esplicita dichiarazione d'intenti con cui ci si affidava alla misericordia di Dio, e s'invocava la Vergine e la comunione dei santi, con una deferenza speciale per il santo patrono e il buon angelo custode. Questo sistema delle invocazioni e delle intercessioni conosce una degradazione — un « fuggifuggi », dice P. Chaunu — così imponente, ch'è inconcepibile renderne responsabile colui che tiene la penna, il notaio, e che riflette l'evoluzione generale assai più che esserne l'agente. La bella formula del testamento barocco provenzale, dispiegata in tutta la sua ampiezza al principio del secolo, si anemizza o scompare alla vigilia della Rivoluzione. A Marsiglia, nel 1700 la si ritrovava nel 90 per cento dei testamenti, di contro a un 5 per cento che si accontentava della semplice raccomandazione a Dio e ad un altro 5 per cento completamente silenzioso. Ebbene, alla fine del secolo quasi un quarto (il 22 per cento) dei testamenti è totalmente laicizzato, e i due terzi (il 66 per cento) non contengono che una semplice invocazione alla divinità. Che cosa ha dunque ceduto in questo discorso? Tutto, o quasi tutto, e innanzitutto la chiave di volta, ossia il riferimento — cruciale — ai meriti della Passione del Cristo, che cade da circa il 33 per cento dei testamenti al 10, e talvolta meno. Quanto all'invocazione della Gloriosa Vergine Maria, ancor più importante per i provenzali, crolla dal 90 al 20 per cento degli atti; e del santo patrono e del buon angelo non rimane quasi

traccia...

Questo declino non è universale. Continuo a partire dall'inizio del secolo, ma accelerato dopo il 1750, tocca certi siti prima di altri (nel Midi francese, la Provenza occidentale urbana prima della Provenza orientale o dell'alta Provenza). Altri ancora ne vengono risparmiati: sulla frontiera provenzale, a Nizza, alla fine del secolo 1'« Immacolata » resta invocata dall'80 per cento dei testatori. E non si pecca probabilmente d'imprudenza supponendo che il modello di stabilità nizzardo si ritroverebbe immutato, e talvolta accentuato, nelle penisole mediterranee. Ma Parigi si conforma allo schema di mobilità precoce e nervosa della bassa Provenza: dall'una all'altra riva della Senna, da un notaio al notaio vicino, P. Chaunu registra la contrazione di un discorso che si fa sempre più spoglio, ovvero si laicizza progressivamente. Qui lo scivolamento più significativo riguarda i meriti della morte e Passione del Cristo — dal 56 al 21 per cento tra il 1700 e il 1740 — mentre l'invocazione alla Vergine cade dal 66 al 23 per cento. « Gesù Cristo si fa piccolo... il figlio di Dio scompare », conclude l'autore dello studio.

La lezione delle immagini.

Che cosa significa questo silenzio? Bisogna vedervi un semplice riflesso della « spartizione laica », di una sensibilità che ha deciso di non pregare più davanti al notaio, ovvero « pudore... prudenza, incertezza... minore certezza », per riprendere le espressioni di P. Chaunu? Di fronte a questo dilemma, non si può che moltiplicare gli approcci, giocare d'astuzia col non-detto, e, là dove lo scritto si rivela inadatto ad offrire risposte adeguate, interrogare l'iconografia religiosa, si tratti dell'ex voto o del quadro di chiesa, per seguirvi le immagini successive dell'aldilà popolare, nella loro secolare evoluzione. L'ex voto, quale è stato studiato nel Midi francese e in certi siti italiani, resta immobile, o quasi, nella cronaca che ci offre del rapporto dell'uomo con il sacro nel momento del pericolo mortale. Alcuni studi potrebbero far pensare a un ripiegamento perlomeno momentaneo della psicologia del miracolo. Dopo la fioritura dei pellegrinaggi di metà Seicento,

parecchi siti conoscono un netto declino, un deserto della pratica che si spiega in qualche caso con un episodio « giansenista » in forte rilievo (così a Goulth nel Contado Venassino o a Oropa nelle Alpi piemontesi), prima della reviviscenza ottocentesca... Ma nel secolo dei Lumi i casi di perdurante vitalità sono sufficiente-mente numerosi perché sia impossibile, allo stato attuale delle conoscenze, concludere per un calo collettivo o generalizzato della fede... Più intimamente, nella sua struttura interna, l'ex voto settecentesco si situa in genere su una linea di continuità con il modello e con i temi elaborati nel secolo precedente.

L'ex voto esprime la circostanza eccezionale della morte evitata, l'intrusione del miracolo nella vita di ciascuno. Per scorgere come gli uomini vivano il rapporto con la divinità alla prova dell'ultimo passaggio, occorre sicuramente volgersi ad altre fonti, più quotidiane. Chi scrive l'ha tentato — lo si è visto — a partire dai quadri e dai retable delle anime del purgatorio, in questo medesimo sito provenzale. La testimonianza è ambigua, in quanto rispecchia da un lato il discorso ufficiale, e dall'altro quel che ne riceve o quel che ne fa la sensibilità collettiva dei « consumatori ». Qual è, essa registra una mescolanza di elementi di continuità e di annunci del cambiamento.

Continuità? In quest'Europa cattolica, il Settecento è palesemente uno dei grandi secoli del purgatorio. La rete costituita in precedenza si completa e si uniformizza: sembra non esserci più una sola località priva della sua cappella delle anime del purgatorio, e il flusso di edificazione dei retable rimane ovunque sostenuto.

In Provenza — la sola regione studiata finora in maniera particolareggiata — la diffusione di una devozione che s'insinua in tutte le maglie del tessuto del villaggio è caratterizzata anche da una certa « popolarizzazione » del tema iconografico, servito talvolta se non da veri e propri *nàïfs*, perlomeno da pittori-cottimisti che percorrono il paese da una chiesa all'altra: interpreti senza troppi estri — o perlomeno è ragionevole pensarlo — delle domande dei fedeli e della loro lettura dell'aldilà.

Ma quale aldilà? A prima vista, si sarebbe tentati di credere ch'esso non è cambiato. Nel discorso del retable, e in quello

del quadro ch'esso incornicia — due discorsi talvolta nettamente diversi — il primo perpetua ancora a metà secolo la vena macabra dell'epoca precedente: su un fondo nero che fa spiccare gli ori, non si vedono che teschi alati, clessidre, o, con grande frequenza, ghirlande che associano ossa e utensili della morte e dei funerali (la bara, la falce, il candeliere, la vanga del becchino). Alla fine del secolo, questo macabro sterilizzato cede il passo a una decorazione dipinta in *grisaille*, in cui fanno la loro comparsa l'urna velata e il ramo di mirto. Ma è nel quadro centrale che s'inscrivono nella maniera più netta i tratti differenti di un purgatorio sensibile, malgrado tutto, all'atmosfera del tempo. Qui il terzo luogo si ammorbida: più che sulle anime sofferenti e afflitte, s'insiste sulla liberazione di anime gioiose, euforiche, sorrette da angeli che versano acqua dai loro acquamanili, mentre per un certo periodo scompare dalla scena S. Michele, immagine del Giudizio. Rispetto alla proliferazione del secolo precedente, l'arretramento degli intercessori è sensibile: non compaiono che in quattro quadri su dieci (anziché in sei su dieci). Il Bambin Gesù comincia a cedere il passo a un Cristo adulto seduto che presenta la sua croce e mostra le sue piaghe; e ai suoi piedi sta la Vergine inginocchiata in atteggiamento di preghiera. Salvo rare eccezioni, il secolo non conosce più l'immagine tragica della Pietà, ed evoca i meriti della morte e della Passione del Cristo soltanto indirettamente, attraverso la metafora dell'angelo che porta l'ostia e il ciborio.

Diffusione quantitativa, relativo impoverimento, o, quanto meno, sclerosi a livello tematico, nuova tonalità ammorbida, e tuttavia continuità del discorso: nell'esempio trascritto, i quadri delle anime del purgatorio si situano con nettezza a metà strada tra la mobilità del discorso testamentario, in cui trova il suo posto l'iniziativa individuale, e la letteratura devozionale ad uso delle masse, nella sua stabilità raggelata. Tutto sommato, ciò corrisponde alla collocazione oggettiva di questa mediazione attraverso l'immagine. Con l'inerzia propria dell'iconografia popolare o semi-popolare, la fonte rafforza l'impressione di stabilità, pur lasciando sospettare le novità in formazione.

Il linguaggio degli epitaffi.

All'inchiesta condotta nell'universo cattolico (rappresentato principalmente dalla Francia) combinando gli apporti della documentazione scritta e dell'immagine, abbiamo scelto di dare un prolungamento sotto forma di una prospezione in terra riformata, e precisamente nel sito dell'America del Nord anglosassone, a partire dagli epitaffi, che offrono qui una base d'analisi privilegiata.

Nei primi anni dell'Ottocento, un pastore antiquario, Thomas Alden, compilò il corpus di tutte le iscrizioni funerarie che gli riuscì di raccogliere nelle tredici colonie divenute gli Stati Uniti d'America, dalle più antiche (la prima risale al 1647) sino alla vigilia della pubblicazione del suo libro, nel 1813. Sono 170 anni di epitaffi, presentati in maniera disordinata, inframmezzati da riflessioni e digressioni, ma suscettibili di un trattamento seriale, che il loro stesso numero autorizza; settecentocinquanta iscrizioni per ottocentoventitré persone, ossia una collezione insieme voluminosa e continua, e tuttavia maneggevole per chi voglia interrogare il documento sulla maniera in cui i coloni dell'America del Nord hanno guardato all'ultimo passaggio.

Lo stock raccolto da Alden ha carattere residuale. Gli epitaffi, come le tombe, scompaiono con lo scorrere del tempo, il che spiega in parte il numero incessantemente crescente dei testi, che tra la fine del Seicento e il principio dell'Ottocento raddoppia (e talvolta più ancora) ogni dieci anni. Ma le devastazioni del tempo non spiegano interamente — non più che la pressione crescente della demografia e del popolamento — un movimento che nel corso del Settecento viene visibilmente accelerandosi. Riservato nel Seicento ai personaggi di più alto rango — governatori, sindaci, alti funzionari o ecclesiastici celebri — l'epitaffio s'è non diremo democratizzato, ma sensibilmente diffuso nell'élite urbana e rurale. Nella sociologia del nostro campione, il Settecento è il secolo dei pastori dei borghi e dei villaggi, la cui quota sale dal 25 per cento secentesco al 50 tra il 1700 e il 1780. Ma è anche il secolo degli *squires* e dei notabili, titolari o meno di cariche locali (un altro gruppo massicciamente rappresentato). Sullo scorcio del secolo compaiono i mercanti (all'incirca il 5 per

cento), i capitani navali, i maestri di scuola e professori laici...

Si comincia a percepire quale può essere il contributo di questi epitaffi: un discorso sulla vita passata (nello specchio della morte) in un campione che da un lato è all'ingrosso omogeneo — si tratta, dal principio alla fine, di notabili — e dall'altro è in via di allargamento. Dire la vita passata è divenuto un bisogno collettivo. Senza ancora entrare nel contenuto dei messaggi, passare in rassegna il nostro campione offre già la base per una serie di ipotesi sull'evoluzione del sentimento della morte. Se si è (mediocrementemente) democratizzato, l'epitaffio s'è anche (sensibilmente) femminilizzato: dal 4 per cento di epitaffi di donne nel Seicento si passa al 28 per cento al principio dell'Otto-cento. Un'evoluzione tanto più notevole in quanto ha marciato a un ritmo regolare, e che, pur rimanendo assai al di qua dell'eguaglianza dei sessi, testimonia il progressivo riconoscimento alla compagna o all'amata di uno status rivalutato. La sua rilevanza è accresciuta dal fatto che qui l'epitaffio resta, nell'essenziale, una testimonianza individuale: questa società della Nuova Inghilterra ignora la tomba di famiglia, e il doppio epitaffio che unisce nella morte una coppia rimane fermo a un livello modestissimo (meno del 5 per cento), senza che si delinei alcun progresso.

L'elemento che ci permette di misurare meglio l'evoluzione in corso nella sensibilità familiare è forse offerto dalle età dei defunti. Frequente sin dall'inizio, l'indicazione dell'età diventa prestissimo quasi universale: se il Seicento conta ancora un 20 per cento di defunti «senza età», lungo l'intero arco del secolo successivo tale quota è costantemente pari a solo il 2-3 per cento. La biografia individuale, precocemente accurata, si affina nel corso del secolo. Nel Seicento i nostri epitaffi americani non fornivano mai la data (e il luogo) di nascita; nel secolo successivo queste notizie si ritrovano con una frequenza variabile tra il 7 e poco meno del 20 per cento dei casi.

Questi defunti meglio radicati sono defunti più giovani, il che non vuol naturalmente dire che nell'America coloniale si muoia sempre più presto. L'evoluzione è spettacolare: nel Seicento, e ancora fino al 1740, i soli defunti degni di un epitaffio erano grandi notabili (uomini), e, ciò che più conta, dei « patriarchi » (età media nel nostro campione: settantadue

anni). Dopo il 1780 quest'età media scende a cinquant'anni. Ma è un indizio che rischia di trarci in inganno, giacché bisogna prendere in considerazione la ripartizione dei gruppi d'età al decesso. Senza scomparire, i « patriarchi » si trovano ormai immersi in una fiumana di giovanotti — che hanno acquisito il diritto di venir piantati, tanto più che la morte li ha rapiti nel fiore dell'età, a venti o trent'anni — e dopo il 1780 di donne ancor più giovani. In questa coorte, gli infra-ventenni compaiono tardi (un solo caso prima del 1780); ma la porta della posterità comincia allora a socchiudersi anche per loro.

Nella loro secchezza, le cifre sono gravide di senso. Ma lo studio del contenuto dei testi fa più che prolungare o esplicitare tale senso. Esso c'introduce ad una comprensione rinnovata della maniera in cui gli americani di quest'epoca hanno concepito la morte e l'aldilà a partire da una diversa visione del mondo di quaggiù. La forma stessa del documento si è modificata. Redatto in latino in un caso su cinque fino a metà Settecento, al principio del secolo successivo tale quota è scesa a uno su cinquanta. L'epitaffio si rivolge ormai a tutti, nella lingua che tutti comprendono, rinunciando a una pretesa d'intemporalità linguistica. Si fa anche più prolisso, descrittivo. Gli è che il testo tende a sdoppiarsi: l'originario annuncio delle coordinate del defunto, seguito da una biografia e/o da qualche parola di commento, sembra insufficiente. In versi o in sequenze scandite — quattro, otto, dodici righe — una meditazione più « letteraria » prolunga l'epitaffio. Tale pratica, rara al principio del secolo (8 per cento dei casi fino al 1740), guadagna continuamente terreno nella seconda parte del periodo, sino a toccare il 40 per cento delle pietre tombali.

Esitante, indubbiamente in buona parte inconsapevole di se medesimo, il nuovo discorso sulla morte emerge progressivamente da questo travaglio. I lessicologi lo analizzeranno più tardi avvalendosi dei loro specifici metodi; ma un'analisi tematica un poco approfondita è già in grado di metter in evidenza i principali elementi di novità. Le formule grimaldello, apparentemente insignificanti, si animano se le ricollochiamo nella continuità del tempo. Si consideri ad esempio la frase d'apertura, che definisce la finalità insieme della lastra tombale e dell'iscrizione ch'essa reca. In una maniera ben scandita, gli uomini di questo secolo vi hanno

visto successivamente due o tre realtà differenti, come risulta dalla seguente tabella:

In %	XVII secolo	1700-1739	1740-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1813
Tipo I: <i>Il corpo</i> - «Here lyes the body»	80	72	55	21	5	5
Tipo II: <i>I resti</i> - «Re- mains, relicks, dust, clay...»	20	18	25	22	12	14
Tipo III: <i>La memoria e il monumento</i> - «The monument is erected to the memory»	0	10	18	53	82	80

La tabella sintetizza indubbiamente una folla di varianti intorno a un tema dato; ma le masse si delineano in maniera inequivoca. Esse ci dicono che la tomba è vista dapprima come il luogo in cui riposa il corpo, la spoglia mortale, sostituita in un momento successivo dai « resti », dalle « ceneri ». Ma si tratta di una variazione sul tema più che di una revisione radicale, giacché in entrambi i casi è in giuoco la parte mortale, come talvolta si scrive, seppellita in attesa della risurrezione. In seguito questa realtà molto concreta, terrena, eppure concepita in una prospettiva religiosa, escatologica, non s'impone più con la medesima forza (il momento di svolta si situa chiaramente a metà secolo, intorno al 1760). Si delinea un'altra famiglia di formule, che associa intimamente la pietra, il monumento, e il ricordo ch'esse son destinate a perpetuare: la memoria si sostituisce al corpo.

Si dice più spesso *di che cosa*, e *come* il defunto è deceduto. E attraverso questa crescente precisione è la vita, nella sua stessa ultima tappa, a trovarsi valorizzata. La morte così specificata è molto più la morte ingiusta che non la buona morte (serena) del principio del secolo; è la morte che falcia troppo presto, suscitando talvolta l'interrogazione, non esente da censura, rivolta all'Altissimo che l'ha inviata.

La memoria dei vivi.

Riflessione sul corpo e sulla morte, gli epitaffi introducono anche all'analisi delle rappresentazioni collettive dell'aldilà, al quale costantemente si riferiscono. Abbiamo inventariato la serie delle parole-temi che delimitano questo sistema della vita oltre la morte. L'analisi produce a prima vista l'impressione di una rimarchevole stabilità, forse accentuata dalla pratica delle citazioni arcaizzanti, che rafforzano la sensazione di continuità. Si coglie chiaramente un consenso, a quanto sembra immutato nel corso del secolo, in cui si rispecchia l'immagine dell'aldilà percepita dai riformati nordamericani. Fino a una data assai inoltrata, i loro epitaffi minimizzano, o semplicemente ignorano, il peso del peccato, della sofferenza, della « vanità » delle cose umane, come pure la necessità di prepararsi: tutte nozioni che compaiono, discretamente, soltanto a partire dal decennio 1770-80. Al momento della morte, il discorso dei moralisti terroristi cede dunque il passo all'espressione della fiducia e della serenità di uomini e donne « chiamati », o convocati, e che obbediscono con rassegnazione, o, più spesso, con una pacata sicurezza. Lettura sdrammatizzata: chi tra i defunti potrebbe esser supposto non figurare nel numero degli eletti, dei giusti o dei santi?

Al livello delle rappresentazioni collettive, dopo la morte comincia una duplice avventura, meno limpida. È quella del corpo, innanzitutto, già accennata più sopra: divenuto polvere (*dust*), più raramente ceneri (*ashes*), questo corpo è in sonno. Si evoca talvolta la sua decomposizione, ma la menzione è rara fino agli anni 1760-80, che reintroducono questa cosa *mouldering*, marcescente, nella tomba. Gli è che questa polvere non ha nulla di miserabile, perché è in attesa della risurrezione, del Giudizio universale, quando, al suono della tromba, l'ultimo giorno, sarà ricostituita. Tale proposizione, capitale in tutto il periodo, registra un culmine a metà secolo, all'epoca del Great Awakening, seguito da un sensibile regresso. Ma che cosa avviene dell'anima? L'affermazione dualistica è insistente; e s'impone anche con forza il tema del viaggio, dell'appello, del ritorno o dell'ascensione. Ma per quale avventura? La differenza è ben reale tra coloro che fanno partecipare l'anima alle gioie celesti soltanto dopo un intervallo, una *dormitio* nel seno di Emanuele o del Cristo, e coloro che la vedono immediatamente partecipe della visione

di Dio (« Chiuse gli occhi e vide il suo Dio... »). Ma a partire dal 1780 l'immagine del transito diretto prevale visibilmente su quella dell'attesa, e contemporaneamente le allusioni al Giudizio finale e alla risurrezione diventano rare, si fanno discrete. Il giudizio individuale è totalmente assente. Questi eletti morti « in hope of a joyful resurrection » sono, più che nella speranza, nell'attesa certa (*expectation, prospect*) di ciò che gli è dovuto, come si ha cura di ricordare, grazie ai meriti e al sangue del Cristo.

E perché non ritroveremmo in cielo gli esseri amati? La nuova idea spunta intorno al 1760, ancora timida, espressa da mariti afflitti o da genitori disperati. E si tratta di una novità ben reale. Essa c'introduce all'ultimo tra i temi presenti negli epitaffi: dopo l'« aldilà », il « quaggiù », un quaggiù invadente, largamente responsabile dell'allungamento dei testi nel corso del Settecento. Si tratta ora proprio della memoria, quella memoria il cui peso crescente s'è imposto alla famiglia a partire dal 1750, come ciò che si deve preservare di un defunto di cui si è decisi a rammentare i tratti individuali. È una novità? Sicuramente non del tutto. Gli epitaffi del Seicento, e ancora del primo Settecento, sono delle schede biografiche. Enumerano laconicamente le tappe di una carriera, i fatti e le gesta, e (ma in via complementare) le virtù e le qualità, secondo uno schema che diverrà presto stereotipato: qualità morali e religiose, spesso congiunte, cultura e doni intellettuali, quindi virtù private o domestiche, meriti sociali (carità) e civili al servizio della comunità. In questo ritratto in piedi, le qualità morali, religiose e civiche sono menzionate più spesso delle capacità intellettuali. La famiglia rimane in secondo piano: non viene quasi mai evocata neppure la parte che essa ha avuto nell'erezione del monumento.

Per spostamenti successivi, una svolta prende forma (di nuovo) soprattutto tra il 1750 e il 1760. Riassumendo lo studio seriale che ne è stato fatto a partire dall'analisi dei testi, abbiamo riunito alcuni suoi temi nella tabella a fronte.

Senza sparire, il *cursus honorum* si fa da parte. Esso non corrisponde più a quel che ci si attende dalla cronaca di una vita: una cronaca la quale, divenuta qualcosa di più di una mera nomenclatura, s'inscrive in una vicenda familiare o collettiva che si prende a raccontare, e in cui la sciagura, a

cominciare dalla sciagura di morire, è menzionata in maniera sempre più diretta. I tratti del ritratto morale rimangono grosso modo conformi al dosaggio ereditato: le qualità morali e religiose vi primeggiano, anche se lo slancio civico della guerra d'indipendenza si rispecchia in una più frequente menzione delle virtù patriottiche. L'uomo sociale è valorizzato in termini nuovi. Oltre che l'uomo carita-

L'epitaffio, cronaca di una vita ed espressione del legame familiare (in %)

	XVII secolo	1700-1759	1740-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1813
<i>La biografia</i>						
Il cursus honorum	56	24	12	25	7	14
La cronaca delle sciagure	0	0	5	16	16	23
<i>Il ritratto morale</i>						
Qualità morali	42	52	65	57	60	54
religiose	30	80	52	57	34	49
civiche	42	32	32	26	30	25
sociali	25	36	27	50	43	32
intellettuali	18	52	40	45	31	27
familiari	18	28	30	29	22	37
<i>Il ritratto fisico</i>						
			2		6	3
<i>L'espress. dei rimpianti</i>	12	4	15	11	28	31
<i>L'affermaz. del gruppo</i>						
familiare	6			11	17	20
sociale				6	10	5

tevole, egli diviene tutt'insieme il buon compagno, l'amico, e d'altro canto l'uomo utile: il medico, il consigliere comunale o il pedagogo che ha egregiamente servito i suoi concittadini. Il posto degli affetti familiari cresce: si piange il padre tenero, lo sposo affettuoso, e magari insostituibile. In questo mutamento ch'è insieme di stile e d'atmosfera, l'espressione diretta dei rimpianti costituisce indubbiamente la novità più netta. A partire dal 1760, e soprattutto dal 1780, il diritto alle lacrime è riconosciuto, il lamento s'iscrive nella pietra.

Questa valorizzazione dell'avventura individuale della vita nei suoi aspetti affettivi è intimamente legata all'esaltazione di un ricordo che diviene una forma parallela di sopravvivenza nella memoria collettiva. Con ciò s'insedia, senza che il

modello ereditato sia rimesso in questione, un'altra, parallela lettura, che al sonno nell'attesa della risurrezione giustappone, apparentemente senza urti, questa sopravvivenza attiva e tutta umana nella memoria di coloro che il defunto ha amato. In quest'universo puritano, i due sistemi non sono sentiti come rivali o contraddittori.

E un epitaffio del decennio 1790-1800 può sincréticamente proclamare: « I corpi attendono la gloriosa risurrezione. Il ricordo vive nei cuori dei parenti e degli amici ».

Sensibilità e paesaggi.

Ma occorre allargare l'indagine ai supporti contigui e complici fornitici dall'iconografia delle tombe e dei cimiteri. Qui l'immagine fa eco al testo, e ha spesso un valore più che semplice-mente illustrativo.

Sui cimiteri e le tombe di questo periodo disponiamo di un'informazione abbastanza fitta, anche se, in attesa del trattamento sistematico di questa miniera di figurazioni simboliche, il suo carattere rimane sostanzialmente impressionistico. Siccome il cimitero — lo vedremo tra breve — si struttura e si organizza, e contemporaneamente muta spesso di luogo e di significato, le tombe di pietra offrono, soprattutto nella seconda parte del secolo, una ricca collezione d'iconografia funeraria. Là dove la chiesa non aveva mai fatto seriamente concorrenza al cimitero come luogo di raccolta delle sepolture dei notabili — e cioè essenzialmente nei paesi riformati — la serie può risalire molto all'indietro, fino al principio del Settecento.

Intanto, come a far eco allo studio di cui gli epitaffi americani ci hanno fornito il supporto, i cimiteri della Nuova Inghilterra ci offrono un esempio tanto più appropriato, in quanto è già stato ampiamente indagato. Se il sito è privilegiato, si deve forse al fatto che l'inumazione nelle chiese vi è rimasta rarissima: soltanto un centesimo degli epitaffi raccolti da Alden proviene da tombe *intra muros*, o talvolta da targhe affisse all'esterno dell'edificio. In questi cimiteri è stato possibile seguire la nascita e la diffusione di un « barocco provinciale » degli incisori di tombe. Artigiani o artisti, e anzi

indubbiamente l'una e l'altra cosa insieme, costoro hanno decorato le *headstones* poste in testa alla sepoltura. Dalle loro produzioni, spesso ingenue, ma in qualche caso più elaborate, è stato ricavato un repertorio di immagini simboliche, astratte o figurate, intorno al tema della morte. E possiamo dar vita a queste forme inserendole nel movimento continuo di rappresentazioni collettive in costante evoluzione.

Il percorso risulta d'altronde facilitato, se ci si rifa al filo offertoci dai testi degli epitaffi, che le immagini riecheggiano. A partire dal decennio 1680-90, e durante tutta la prima metà del Settecento, ecco incisa al disopra dell'epitaffio, di cui costituisce come il coronamento, la testa di morto alata, trascrizione diretta della duplice natura di colui che giace ai piedi della lastra. Questa figurazione è tenace, giacché la si ritrova fino al decennio 1780-1790; e può diversificarsi nell'immagine della morte-scheletro con la falce (rara), come pure nella rappresentazione della bara in forma di astuccio di violino, in certi casi aperta all'altezza della testa per lasciar scorgere il viso del defunto. A partire dal decennio 1730-40, e soprattutto dalla metà del secolo, un volto ben in carne, e addirittura paffuto, sostituisce la testa di morto: angelo, cherubino, o forse rappresentazione stilizzata del defunto, della sua anima liberata? Ma questa tappa viene a sua volta superata quando i tratti stereotipati si sforzano di conseguire una rassomiglianza col morto. Nel corso del secolo, e segnatamente intorno al 1740, fa così la sua comparsa il ritratto, che comincerà a imporsi negli ultimi decenni del Settecento e al principio del secolo successivo. Il ritratto è la memoria, questo supplemento di vita reclamato dalla sensibilità dell'epoca. Come la presa di coscienza della fragilità del tempo umano si manifesta attraverso la clessidra, o magari attraverso il quadrante dell'orologio, il diritto alle lacrime si esprime in due immagini simboliche la cui carriera, cominciata in Inghilterra nel decennio 1770-1780, si allarga all'America nel decennio successivo, per trovare qui il suo culmine tra il 1810 e il 1820: il salice piangente e l'urna, simbolo del ricordo.

Ma torniamo sul vecchio continente. Qui si delinea un itinerario meno netto, appesantito da stratificazioni storiche, nel quadro di società più complesse e più gerarchizzate. Non stupirà constatare che un'innegabile aria di famiglia accomuna

il *churchyard* inglese, ben noto nel Settecento, e il cimitero della Nuova Inghilterra, che di lì ha tratto la sua ispirazione. La ricchezza di questo tesoro monumentale del quotidiano della morte, se ha finora sfidato gli inventari, permette però un approccio più diversificato (benché forzatamente impressionistico).

Nella folla dei cimiteri di campagna inglesi, è più agevole distinguere il cimitero della religione anglicana stabilita da quello dei dissenzienti e dei non-conformisti. Al di là di queste diversificazioni, prevale tuttavia fin dal secolo precedente una pratica generale, che privilegia la lastra di pietra verticale arrotondata in cima (*headstone*), cui spesso si accompagna, nel Nord del paese, un'altra lastra collocata ai piedi del morto. Ma, più di quanto avvenga in America, la congestione delle chiese, e indubbiamente anche la migrazione delle tombe dei potenti dall'edificio del culto verso l'esterno (su cui torneremo), cominciano a giustapporre alla semplicità delle nude lastre di pietra le forme più massicce della lastra orizzontale, talvolta sopraelevata a mo' di nicchia in rilievo (*coffin shaped structures* dell'East Anglia, del Kent, del Surrey), o di mausoleo-piedistallo, spesso sormontato da un'urna (*tea-caddy tombs* dei Costwolds). Senza entrare in una microgeografia regionale, limitiamoci a rilevare la tendenza. Non siamo ancora alle piramidi e agli obelischi neoclassici, e neppure al neogotico delle cappelle funerarie. Ma alla fine del secolo il cimitero inglese comincia a diversificarsi, in risposta alle sollecitazioni del mondo. L'iconografia delle tombe riecheggia questa trasformazione, seguendo un itinerario che ci è noto: la testa di morto, alata o no, talvolta lo scheletro intero, frequenti nel Seicento, hanno ceduto il passo a quelle teste d'angeli alate che vediamo diffondersi tra il 1720 e il 1730, e poi, alla fine del secolo, alla silhouette femminile dell'angelo che accoglie il defunto.

Ciò che il cimitero, a un livello comune, esprime, massicciamente ma poveramente, nell'evoluzione delle sue tombe, della sua iconografia e delle sue iscrizioni, si trova come amplificato nell'evoluzione dei sepolcri dei grandi o dei meno grandi, che anticipano sulla pratica media dei più, e le danno il sostegno di un'espressione artistica. A dire il vero, è lecito il sospetto che l'uno e l'altro registro, la tomba banale e

il grande sepolcro, non siano separati da un taglio netto. Nel mondo cattolico, si osserva ancora la cesura tra il monumento eretto in una chiesa e il cimitero (ma esistono le eccezioni). Nell'Europa riformata, la frontiera è molto più fluida: monumenti e cenotafi debordano prestissimo nel cimitero. Si può valutare il fenomeno a partire da alcuni siti eccezionalmente ben conservati, come il cimitero della Peterskirche a Heidelberg, dove per lungo tempo la città accademica seppellì i suoi dottori e i suoi notabili. In questo isolotto calvinista, già il Seicento aveva violato la consegna del silenzio e della discrezione: sui muri esterni della chiesa si succedono le targhe affisse dai notabili urbani, dall'epoca barocca fino a un rococò ammorbidito. Quella che qui prevale è un'ostentazione sociale moderata. Il testo — iscrizione, epitaffio... — occupa un posto importante, mentre lo scenario figurato si limita a pochi elementi: talvolta l'angelo alato, qualche busto, ma soprattutto gli stemmi sormontati da cimieri gotici, avviluppati da un intreccio di decorazione vegetale il cui rigoglio corregge il carattere volutamente austero del monumento. Ed ecco, sul muro opposto dello stesso piccolo cimitero, in impressionante contrasto con questo fiammeggiamento barocco, la serie dei sepolcri della fine del secolo e dei primi decenni dell'Ottocento: piramidi, obelischi tronchi, sarcofaghi o stele nel gusto neoclassico. Un'imponenza deliberatamente spoglia: un velo avvolge a metà una stele su cui sono poggiati dei libri e un globo. Ai piedi della stele, in bassorilievo, un putto alato spegne la sua fiaccola. In un altro caso il medesimo gesto è compiuto da un angelo adulto in atteggiamento afflitto. Oppure è ima sfinge accosciata secondo il gusto egizio che oppone alla morte la sua impassibilità...

Là dove le tombe dei grandi si levano ancora nelle chiese — nell'Europa cattolica, in Inghilterra, in certi siti luterani — le composizioni monumentali continuano a prevalere: in Svezia come in Germania, i grandi pannelli murali portatori di iscrizioni, di stemmi e di cimieri sovraccarichi retrocedono davanti alla pratica delle cappelle adiacenti, annesse al tempio ma privatizzate, innalzate su due piani, l'inferiore destinato alle sepolture, il superiore al monumento in memoria. Eccettuate le grandi basiliche romane, nell'Europa meridionale l'arte funeraria provinciale rimane il più delle volte fedele al

modello di monumento che il secolo precedente aveva fatto prevalere in Francia come in Spagna e in Italia: il defunto inginocchiato nell'atteggiamento della preghiera.

Ma tanto in Francia quanto in Inghilterra o nell'Italia urbana settentrionale le cose cambiano. Si può convincersene seguendo la serie delle grandi tombe inglesi dell'epoca. Al principio del secolo prevale ancora spesso il pannello murale stemmato, portatore di un'iscrizione commemorativa o, per i potenti, di grandi composizioni teatrali, in cui le statue dei defunti — erette, sedute, appoggiate sul gomito — sembrano posare per l'eternità. Progressivamente, nel corso del secolo, la scena si popola e si diversifica, mutando carattere. Trofei e stemmi retrocedono, ma gli episodi della vita si animano: nell'abbazia di Westminster il generale Wolfe morente, che Joseph Wilton raffigura nudo, secondo lo stile antico, riceve sotto la sua tenda l'annuncio della vittoria. Su una tonalità più intima, nel 1786 Mrs. Mary Russell è presentata in una chiesa del Worcestershire mentre fa lezione di musica alla figlia. Molto più teatralmente, la terza duchessa di Montagu è raffigurata nel 1771 da van Gelder al momento della morte, circondata dai figli in lacrime, mentre un angelo le addita il cielo. La coppia non era affatto ignota alla tradizione funeraria britannica. Ma la famiglia impone ancor più massicciamente la sua presenza: nel 1777 è sotto il tema coniugale della fede rinnovata (*the troth renewed*) che Lord e Lady Salisbury riposano fianco a fianco. E lo stesso vale per altre coppie meno illustri. Il vedovo o la vedova inconsolabile si mette direttamente in scena su un monumento composito, in un incontro di secondo grado, figurazione della visita al mausoleo. Presenza della famiglia, espressione di un dolore tutto umano sotto gli orpelli neoclassici che s'impongono nella seconda metà del secolo. Ritroviamo chiaramente qui le tappe di quell'avventura della sensibilità che abbiamo seguito altrove.

Per gli uomini e le donne del secolo dei Lumi, la morte è dunque cambiata, anche se con un ritmo che varia a seconda dei gruppi sociali, dei paesi e delle confessioni. Se ora raggruppiamo gli indizi esaminati fin qui analiticamente nella loro continuità, è possibile parlare di una nuova arte di morire, o di un nuovo itinerario della morte?

Note

1 P. Chaunu, *La mort à Paris...*, 219.

XXVI. UNA NUOVA ARTE DI MORIRE?

Gli stereotipi sono tenaci. Se si tenta di definire la nuova arte di morire affermatasi nel secolo dei Lumi, viene in mente l'incisione dell'epoca sul tema dei « pattinatori »:

Sur un mince cristal l'hiver conduit leurs pas,
Le précipice est sous la glace,
Telle est de nos plaisirs la légère surf ace,
Glissez mortels, n'appuyez pas...

In specie per i francesi, questa lettura s'inserisce fin troppo facilmente in uno schema finalistico, di cui la Rivoluzione del 1789, morte di un mondo, costituisce lo sbocco; dove il tema della dolcezza di vivere di un'aristocrazia condannata richiama quello dell'accecamento, ma anche il suo contrario: il presentimento che nasce dalla coscienza della fragilità delle cose. Nell'Ottocento, i fratelli Goncourt apportarono a questa sistemazione il loro contributo: « Nel Settecento la morte è decisamente un ospite imprevisto... La morte sembra assente, e non è attesa. Tutto la respinge, tutto la occulta, tutto la vela d'oblio: è molto se la sua figura compare ancora in una chiesa, su una tomba ove l'arte dell'epoca indora il suo scheletro... ».

Non tutto è falso in questa semplificazione che si vuole altrettanto lieve del mondo che intende evocare. Ma noi, che abbiamo teso le nostre reti e intessuto i fili delle nostre curve dei gesti della pratica, la sappiamo di già troppo lunga per accettarla senza discussione. Tentando di ricostruire l'itinerario della morte nel Settecento, ritroveremo certo anche questo atteggiamento, ma inserito nell'assai più complesso e contraddittorio reticolo della nuova pratica, ch'è allora in cerca di se medesima.

Il rigetto della morte.

Domandiamoci: la vita nel pensiero della morte, di cui si è visto il posto nel sistema dell'età barocca, viene rimessa in questione? No, ci ha risposto il discorso dei chierici, al suo più alto livello. Sì e no, ha rivelato il test della diffusione delle arti di morire in questo secolo (ripubblicate, ma impoverite e rarefatte). Sì e no, diranno i consumatori, per quel tanto ch'è possibile interrogarli. Ricordiamo, nelle *Confessioni* di Rousseau, quel direttore di coscienza giansenista che turba il giovane Jean-Jacques, neoconvertito, con la prospettiva della morte e della dannazione. E ricordiamo anche quel vecchio parroco, il maestro del curato d'Ars, un uomo del Settecento, che sul letto di morte chiede al discepolo di sotterrare il suo cilicio e i suoi strumenti di mortificazione, nel timore che i parrocchiani, scoprendoli, pensino che ha già fatto abbastanza per la sua salvezza, e rinuncino così a pregare per lui, lasciandolo marcire nel purgatorio...

Due notazioni impressionistiche, ma che rappresentano verosimilmente l'immensa realtà di una pratica che rimane la lettura ufficiale nell'universo cattolico, e, sotto forme differenti, nella più gran parte del mondo riformato. C'è poi la controprova: in coloro che hanno abbandonato, e magari respinto con violenza la fede della loro infanzia, uno degli argomenti che tornano con maggiore insistenza è proprio il risoluto rifiuto del discorso terroristico che avevano dovuto subire. Rifiuto della vita nel pensiero della morte, nelle élites e certamente anche in quella parte dei gruppi popolari urbani ch'è sensibile a tale discorso. Il che non vuol dire un rifiuto di fare i conti con la morte, ma piuttosto una maniera nuova di affrontarla, mediante un atteggiamento attivo che valorizza la lotta per l'esistenza.

La nuova visione si esprime innanzitutto in una valorizzazione della vita. Certo, rispondendo negli ultimi anni dell'Ancien Régime alle domande poste dalle prime inchieste sanitarie, i medici angiointini dichiarano che, nelle condizioni del mercato, per i contadini del *bocage* perdere una vacca rimane tuttora un'assai peggior sventura che perdere un figlio, o magari la moglie. E tuttavia, nelle curve demografiche che possiamo seguire in Francia, in Catalogna o altrove, è a partire

più o meno dal primo terzo del Settecento che la sotto-registrazione della mortalità da parte dei registri parrocchiali cessa di falsare i dati. Si annota ormai la morte del bimbo piccolo e quella del neonato: una correzione di rotta che i regolamenti statali impongono senza dubbio con maggiore severità che in passato, ma che resta nondimeno significativa nella sua novità.

Ci si accuserà di cercare deliberatamente il paradosso se aggiungiamo subito che a nostro giudizio tra questi tratti nuovi ispirati al rispetto della vita nascente vanno posti anche gli inizi della contraccezione; e forse una ragionevole prudenza accademica vorrebbe che evitassimo questo vespaio. Ma impoveriremmo il nostro discorso se tralasciassimo di ricollocare la svolta vissuta degli atteggiamenti davanti alla morte nel quadro degli atteggiamenti davanti alla vita, e del valore che a questa viene attribuito. Partiamo dal semplice richiamo di alcune evidenze acquisite. In più di un sondaggio francese, è a cominciare dal 1770, o talvolta più tardi, dal 1790, che compaiono indizi innegabili di una restrizione volontaria delle nascite. C'erano dei precedenti (certi casi inglesi risalenti alla fine del Seicento); e in specie i gruppi all'avanguardia, aristocratici e patrizi, hanno ridotto le dimensioni delle loro famiglie sin dal principio dello stesso Seicento. Ma la pratica, sotto la forma grezza del *coitus interruptus*, guadagna gli ambienti urbani e certe campagne (la Francia del Sud-ovest), mentre altre aree rimangono ostinatamente fedeli al vecchio comportamento (il Quebec, l'Ovest francese).

Far meno figli significa indubbiamente, nelle condizioni del tempo, migliorare le loro probabilità di sopravvivere. Una più vigile attenzione al neonato e alla madre, e il rifiuto, in questo periodo rousseauiano, di quell'infanticidio mascherato ch'è la messa a balia, passano per il controllo delle nascite, che diverrà uno dei tratti della famiglia borghese del secolo successivo. Il fenomeno è ora allo stato nascente. Il rispetto del bambino nella fragilità del suo primo respiro si unisce qui al rispetto crescente della madre, di cui abbiamo già detto.

Constatiamo poi nel padre di famiglia una maniera diversa (rispetto al secolo precedente) di preparare la propria morte. Cresce l'attenzione prestata agli aspetti materiali e « tecnici »

del passaggio: ne testimonia la diffusione della pratica testamentaria, ininterrotta lungo l'intero arco del secolo in Provenza, anche se per Parigi ci si è invece potuto domandare se il movimento non si stabilizzi dopo il 1750. Se il testamento « spirituale » retrocede, la disposizione dei beni diviene invece essenziale in un mondo in cui una percentuale crescente di testatori, dopo un veloce atto d'omaggio all'Essere supremo, procede oltre senza più tergiversare: « E venendo alla disposizione dei beni... ».

Lottare contro la morte con i mezzi della ragione e della scienza è divenuto un'impresa che non ha più nulla in comune con gli itinerari preconizzati dai vecchi manuali. Piuttosto che coltivare la paura del trapasso, il problema è quello di dissiparla, in quanto strascico dei terrori ancestrali e superstiziosi. Di questa offensiva dei Lumi abbiamo già visto — sotto la penna di un Buffon impegnato a sdrammatizzare l'ultimo passaggio — le coloriture spavalde. Ma, al livello di cui ora ci occupiamo, è più importante seguire le versioni spicciole di quest'offensiva pedagogica, quali è dato coglierle per esempio nelle gazzette dell'*Aufklärung*. Scorrendo le cronache della stampa prussiana di fine secolo, risulta immediatamente evidente la dimensione quotidiana di questa demistificazione. Si racconta, gonfiandola, l'avventura del garzone barbiere di Wesel che, spendaccione e godereccio, s'è indebitato e ha tentato di rimpannucciarsi vendendo per lettera l'anima al Diavolo, ma per tutto guadagno ha ricevuto le bastonate paterne.

Non più di quanto avvenga nella Francia dei Lumi, nella Prussia dell'*Aufklärung* queste idee non si contrappongono in maniera formale al discorso e alla pratica delle Chiese. Si conta anzi molto sui pastori perché si facciano collaboratori diligenti di quest'opera di razionalizzazione e insieme di sdrammatizzazione dell'ultimo passaggio; e sono in parecchi a venir incontro a queste attese. Su tutto un insieme di punti, la pratica dei Lumi converge con gli obiettivi di Chiese in lotta contro le « superstizioni » tradizionali.

Ma questo consenso non è privo di ambiguità. Al limite, si tratta qui dei primi elementi di una pratica della morte diversa, scarsamente compatibile con l'antica. Allato del prete, comincia ad imporsi il personaggio del medico, in quanto

intermediario essenziale nei rapporti che gli uomini intrattengono con la morte. Certo, non bisogna esagerare questa medicalizzazione della vita e della morte. Se il medico viene citato con maggiore frequenza nei trattati di preparazione all'ultimo passaggio, negli ex voto della Francia meridionale la sua presenza non s'imporrà sul serio che nel secolo successivo. Sul terreno, il dottore, o quell'altro intermediario che il secolo inventa e promuove, la levatrice, si affermano solo con difficoltà. Ma nell'élite, in salotto come nella camera del malato, il medico diventa il personaggio centrale. Il medico è inoltre colui che, per poco che sia, comincia a lottare per conquistare la padronanza delle fatalità naturali e della malattia. Esempio è in questo campo la battaglia per l'inoculazione, e poi per la vaccinazione di Jenner sullo scorcio del secolo. In Francia e altrove, i prelati hanno dapprincipio espresso la loro riprovazione nei confronti di questa pratica, che attenta all'ordine divino. La difficile vittoria del vaccino — in una partita che alla fine del secolo non è ancora chiusa — è la vittoria di una nuova lettura della vita.

Questo rifiuto, o questo rigetto della morte nella vita si svela in maniera specialissima nella modificazione della sensibilità collettiva riguardo a quelle forme di morte che, se non colpiscono direttamente, non perciò impressionano meno in forza del loro carattere spettacolare: il cataclisma o l'epidemia da un lato, l'esecuzione capitale dall'altro.

Cessando di esser l'espressione di una fatalità subita, o magari la punizione divina inviata in castigo dei nostri peccati, il cataclisma diviene il simbolo stesso della morte scandalo. Il pittore Michel Serre porta in giro dappertutto i quadri che ha realizzato per illustrare gli orrori della peste marsigliese del 1720, ed è noto l'impatto europeo del terremoto di Lisbona del 1755. Questa sensibilizzazione è invero ambigua: da un lato vi si rivela la potenza del rigetto di ciò ch'è divenuto inaccettabile, perché assurdo; dall'altro lascia spazio ad un torbido compiacimento.

Un'ambiguità che ritroviamo nelle nuove reazioni che affiorano a proposito dell'esecuzione capitale. A prima vista, la folla attirata dal supplizio di Damiens ancora nel 1757, nella Francia di Luigi XV, e i commenti cui l'evento dà luogo, parrebbero far pensare che nulla è cambiato. Ma com'è stato

accolto? Dalle memorie ai *livres de raison*, la cronaca delle reazioni alla violenza repressiva dell'epoca fa intravedere i tratti di una sensibilità modificata. Il meticoloso notaio parigino Barbier può esser considerato rappresentativo dell'opinione media. Ebbene, egli evolve dall'impassibilità di un cronista *blasé* a un certo fastidio davanti a un cerimoniale della morte troppo compiacentemente ripetuto, e persino a un'aperta riprovazione quando la sanzione gli sembra sproporzionata. Sarebbe certamente semplicistico e ingiusto opporre la sensibilità di un'élite illuminata che rifiuta la morte inflitta a sangue freddo, in forme spesso odiose, a una sensibilità popolare rimasta golosa dello spettacolo dell'esecuzione. Innanzitutto, l'innocenza delle élites è dubbia: lo si è sospettato in Restif, lo si sente in Casanova. Secondariamente, nella stessa folla urbana, per quel tanto ch'è possibile giudicare, le cose sono cambiate. Io rimango scettico quando leggo le pagine di coloro che credono in una sorta di « età dell'oro » dell'esecuzione capitale (dal Medioevo fin forse all'età barocca), concepita come riconciliazione estrema concelebrata con fervore religioso dal popolo, dalla vittima e dal boia. Ma se, e nella misura in cui un tale stato di grazia è effettivamente esistito, mi sembra ch'esso si disfaccia in questo periodo. Come gli altri volti della morte, anche quello dell'esecuzione capitale si laicizza. Non ne rimane che la smorfia, spesso brutta da vedere.

Passare dall'apprezzamento impressionistico a una misura più obiettiva non significa soltanto tentare di misurare le reazioni mutevoli e varie del pubblico. Significa anche, dall'altra parte della barricata, soppesare la crudeltà repressiva di coloro che si trovano a giudicare. Che cosa avviene nelle corti di giustizia, ad esempio nei parlamenti francesi? La statistica delle esecuzioni capitali nel suo movimento secolare è lungi dall'esser stabilita dappertutto, e i dati rimangono frammentari. Semplificando, può dirsi che in Francia l'ardore repressivo dei magistrati non si attenua fino agli anni 1770-75, all'epoca di una delle più aspre crisi sociali dell'Ancien Régime al tramonto. Sembra però che dopo il 1775, almeno in Francia, si registri un principio di ammorbidimento, sufficiente a modificare le curve. I magistrati si farebbero scrupolo di utilizzare l'arsenale repressivo di cui dispongono?

L'incertezza della nostra diagnosi rispecchia forse soltanto lo stato di confusione degli spiriti. Concludiamo su un singolo esempio concreto, e, nel suo umorismo nero, suggestivo. È la morte di Anicet Martel, l'ultimo criminale arrotato vivo in Provenza (1791). La vecchia corte di giustizia, il parlamento di Aix, deve tra breve chiudere bottega per cedere il passo ai nuovi tribunali insediati dalla Rivoluzione. Ma lavora di gran lena. Non ha il criminale pugnalato uno dei suoi uomini (o quasi), il conte d'Albertas, presidente della Corte dei conti, e per giunta nell'euforia di una festa di riconciliazione offerta nel suo parco il 14 luglio 1790? Lo spettacolo rischia di non andar in scena: indignati, i giovani di Aix tentano di sottrarre la vittima all'esecuzione. Ma il boia la scampa, e alla fine viene rintracciato e può assolvere il suo macabro compito. Gli studenti di medicina strappano però il corpo ai penitenti azzurri che rivendicano il privilegio di seppellirlo: significativo atto di ripulsa del cerimoniale di una carità barocca ormai derisoria. Preparato e mummificato dai suoi rapitori, il cadavere ghignante di Anicet Martel sarà utilizzato per un secolo, in occasione delle prove iniziatiche, nella camera di riflessione di una loggia massonica.

Il diritto alle lacrime.

Parlarne oppure no? Temprarsi all'insensibilità, dominata o naturale che sia? I *philosophes* che più sopra abbiamo visto, nel salotto del barone d'Holbach, discutere attorno a Diderot e all'abate Galiani della separazione, della morte e di quel che la segue, hanno già suggerito qualche elemento di risposta (benché, si badi, non a titolo di teorici, ma di parte interessata). D'altronde, questo piccolo mondo è abbastanza diversificato perché vi si ritrovino i differenti atteggiamenti dell'epoca, dal rifiuto di coloro che si sono mitridatizzati nei confronti della morte al discorso di quanti pensano che si debba parlarne.

Il rifiuto? Ecco ad esempio quello dell'abate Galiani, se dobbiamo credere a Diderot: « L'abate Galiani mi è molto dispiaciuto, confessando che non aveva mai pianto in tutta la sua vita, e che la perdita del padre, dei fratelli, delle sorelle,

delle amanti non gli era mai costata una lacrima... ». Sicuramente, in quest'epoca non è l'insensibilità, reale o di facciata, a predominare; e possiamo far nostra la felice espressione di R. Fabre, che parla di un « epicureismo -inquieto » come dell'atteggiamento più rappresentativo dell'atmosfera del tempo.

Di fatto, si parla molto della morte. Nei *livres de raison*, cronache del pensiero medio, coesistono due scuole, che corrispondono forse a due livelli socioculturali: una tradizione che diremo « secca », la quale si attiene alla fredda enumerazione dei lutti, senza permettersi un solo singhiozzo; e, a somiglianza di quanto abbiamo osservato negli epitaffi, una sfumatura nuova, più profusa, talvolta indiscreta, che si attarda sulla morte dei congiunti e ne prolunga il rimpianto.

Questo sommario abbozzo ci fa già percepire che la morte è lungi dall'esser esclusa dalle preoccupazioni dei vivi. Gli antenati del romanzo psicologico avevano avuto le loro « belle » morti; ma il romanzo settecentesco darà alla morte dell'eroe, e ancor più spesso a quella dell'eroina, il senso e il valore di un modello da seguire. È impossibile sopravvalutare il posto che in questo nuovo atteggiarsi della sensibilità collettiva occupa il romanzo inglese, per esempio *Clarissa Harlowe*. Né il romanzo francese resta indietro, e la morte di Manon Lescaut tra le braccia del cavaliere Des Grieux nelle remote solitudini della Louisiana ci offre una di quelle scene che rispecchiano e foggiano una sensibilità. Si delinea un filo che conduce sino alle espressioni della fine del secolo, con tutta la diversità che corre dalla *Nouvelle Héroïse* alle *Liaisons dangereuses...* e naturalmente al *Werther*.

Non meno che in passato, la morte impregna la vita degli uomini. Ma lo fa in maniera diversa, come mostra con chiarezza la semplice comparazione tra la nuova pedagogia distillata, consapevolmente o meno, dal romanzo, e quella delle antiche preparazioni alla morte. A partire da queste fonti, più numerose che mai, non è difficile tentare di cogliere quel ch'è cambiato nella preparazione alla morte, il cui controllo sfugge alle Chiese. Riflesso del nuovo consenso sociale, viene elaborandosi un discorso che ci dà la chiave — o quanto meno *una* chiave — dell'apparente paradosso costituito da una realtà insieme negata e onnipresente.

Essa viene negata per se medesimi. La Mettrie lo dice: « Tremare all'approssimarsi della morte significa assomigliare ai bambini, che hanno paura degli spettri e degli spiriti. Il pallido fantasma può bussare alla mia porta quando vuole, io non mi spaventerò. Il filosofo è il solo coraggioso là dove i più dei coraggiosi non sono tali... ». In termini di professione di fede illuminata, il medico filosofo esprime il nuovo ideale dell'uomo dei Lumi, la cui serenità non è priva di una sfumatura eroica, nella tradizione stoica. Eroismo, o « riso forzato »: due volti di una medesima realtà. Questa pedagogia della derisione eroica si vuole chiaroveggente. Questo nuovo manuale dell'uomo dabbene non predica un *Carpe diem* beatamente ottimistico — si apre infatti sulla constatazione che « Non si può esser felici a lungo; tale è il nostro destino... » — ma piuttosto un uso ragionevole dei piaceri della vita. E non meraviglia che quest'uomo dabbene che bandisce dall'idea del proprio trapasso l'armamentario dell'infelicità e della desolazione si riservi, quando si tratta delle persone care, il diritto alle lacrime...

La mia morte non è nulla. Ma quella degli altri mi tocca, e d'Holbach, il cui dramma intimo, lo sappiamo, fu la morte della moglie, lo dice con estremo pudore: « Benché io sappia che la morte è il termine fatale e necessario di tutti gli esseri, non perciò la mia anima è meno vivamente toccata dalla perdita di una sposa amata, di un figlio destinato a consolare la mia vecchiaia, di un amico divenuto necessario al mio cuore... ». Nella vivacità della sua reazione personale, d'Holbach non è per nulla un isolato. Tutta la cronaca parigina del secolo è piena delle grandi disperazioni provocate dalla scomparsa della persona amata: Voltaire alla morte di M.me du Châtelet, d'Alembert alla morte di M.lle de Lespinasse, Chamfort alla morte di M.me de Buffon, ma anche il presidente des Brosses alla morte della moglie... L'elencazione potrebbe continuare all'infinito, testimoniando l'estrema vulnerabilità di questo periodo, che pur è detto *blasé* o incallito.

Secondo l'espressione divenuta classica di Philippe Ariès, è sulla morte del « tu », insostituibile oggetto amato, che si fissa, si focalizza l'attenzione di un secolo che rivendica assai presto il diritto alle lacrime. Il transfert altruistico è dunque un fatto compiuto? Siamo ormai in presenza di una morte che ci tocca

soltanto di rimbalzo, di una morte cioè ch'è disprezzata s'è la mia morte, torturante s'è la morte dell'altro? Le cose non sono così semplici, e, come di consueto, invitano a misurare il tempo di latenza tra l'espressione letteraria privilegiata e l'atteggiamento dei più. Lo si è visto studiando gli epitaffi, a un tempo riflesso di questa nuova sensibilità e perpetuazione delle antiche opacità, in un mondo in cui la donna rappresenta soltanto un quarto del campione, e il bambino fa sì no capolino.

Il vecchio e il nuovo.

Il cerimoniale « all'antica » è lungi dall'esser scomparso. Ce lo suggeriscono, laconicamente, i testamenti; ce lo conferma più di una narrazione. Per quanto riguarda gli ambienti popolari, possiamo affidarci (con beneficio d'inventario) a Restii de la Bretonne, cronista delle *Nuits de Paris*, che evoca in forma di scena di genere la morte del povero nel suo tugurio, in un vicolo di Parigi:

Nella rue de l'Égyptienne, detta de la Jussienne, udii il suono del campanello: un prete e un chierico, con i portatori del viatico, camminavano senza alcun seguito. Mi scoprii il capo, e accompagnai il ministro consolatore dei malati, rispondendo con il chierico ai salmi ch'egli recitava. Salimmo al quinto [*arrondissement*], fino alla piccola rue Verdet. Si trattava di un segatore di legna da ardere. Il ministro rivolse al malato un'esortazione breve, ma quanto edificante! « Fratello mio, la vostra vita è stata innocente e faticosa: sperate nella bontà di Dio. Voi non avete avuto che pene in questa vita; le gioie vi aspettano nell'altra. Quando si è stati, con rassegnazione, così infelici... — Io! Infelice! interruppe il moribondo, sollevandosi. Voi vi sbagliate! Io sono stato il più felice degli uomini: ho avuto la migliore delle mogli, buoni figli, lavoro, salute, la stima dei miei clienti e dei miei vicini, che troppo pregio attribuivano ai piccoli servizi ch'io amavo render loro. Ah, Signore! Io sono stato felice in questo mondo! — Ebbene, disse il prete abbracciandolo, le lacrime agli occhi! ciò vi varrà di esserlo ancora di più nell'altro ». E non disse più

parola a questo brav'uomo, ma, prendendo il sacro Viatico, esclamò con entusiasmo: « Mio Dio, ecco un tempio degno di voi! ». Comunicò il malato, s'inginocchiò e iniziò il Te Deum, che completò sulla via del ritorno.

Se ci siamo permessi questa lunga citazione, è perché suggerisce una molteplicità di osservazioni. Essa testimonia la continuità del rituale, dei gesti di lunga durata: la campanella e il crocifero, il viatico... la santa e buona morte del povero: il segantino è S. Giuseppe che riceve Nostro Signore. Ma si veda come le cose sono cambiate. A parte Restif de la Bretonne — ma è un curioso, uno sfaccendato, un esteta — nessuno più segue il corteo, è cessata l'invasione della camera dell'agonizzante da parte di comari e vicine. Non ci sono che il prete e i suoi accoliti, il moribondo e il *voyeur*. Inoltre, si sono modificati i comportamenti tanto del prete quanto del moribondo, e ne risulta una dialettica trasformata. Dei due, il più tradizionale rimane ancora il curato, che, se si muove con leggerezza, libero dal peso dei gesti rituali, e si arrende di slancio alla lezione che gli viene dal moribondo, resta però inizialmente prigioniero dell'antica contabilità delle pene e delle ricompense, le quali tra il mondo di quaggiù e quello dell'aldilà si compensano vicendevolmente. Questo prete illuminato cede tuttavia all'evidenza: la pienezza dell'esistenza terrena garantisce un aldilà felice, e questo sarà soltanto, tirate le somme, il prolungamento di quello. E si veda come appare trasfigurato il ruolo del moribondo. Libero da ogni senso di contrizione, e addirittura del peccato, tanto le sue buone opere gli sembrano naturali, è palesemente lui che, nella sua trionfante umiltà, presiede a questa cerimonia di nuovo genere.

Questa scena della morte del povero non è stata ignorata dall'iconografia dell'epoca, e possiamo trovare in Greuze il *pendant* della sequenza descritta da Restii. Tanto in *La malédiction paternale* quanto nel *Retour du fils prodigue*, il taglio delle sequenze prescelte è diverso: se il padre è gravemente infermo nella prima evocazione, è già morto nella seconda, e gli ultimi istanti quindi ci sfuggono. Ma qui appunto è il dramma. La punizione del figlio cattivo sta nell'aver mancato la riconciliazione finale al letto di morte, elemento essenziale

di un cerimoniale familiare che prevale ormai in questi incontri laicizzati, cui il prete non partecipa. La camera mortuaria è un luogo affollato, in cui si raccolgono la famiglia e i parenti, e in cui hanno il loro posto anche i bambini piccoli, i quali prendono parte all'emozione collettiva, palesantesi generosamente nella gestualità dei presenti. Il diritto alle lacrime non è un privilegio dell'élite, anche se quando cerca nella dimora del povero gli esempi che propone, Greuze ha in mente un pubblico sensibile e colto.

Lo si comprende vedendo Rowlandson, di lì a qualche anno, evocare la buona morte (*The Good Man's Death*) nella serie delle sue incisioni. L'interno ch'egli presenta non è invero quello di un povero, bensì quello di un'onesta, seppur mediocre borghesia. Il defunto riposa, placato, sereno, in contrasto con il dolore manifestato dai familiari: quello della vedova in lacrime, quello dei due figli inginocchiati ai piedi del letto. Il cerchio ristretto dell'intimità familiare non si apre che a due personaggi: il pastore, in testa al letto, insieme dignitoso e impacciato, in un atteggiamento di preghiera un tantino teatrale; e il dottore, obeso, in atto di uscire dalla stanza, in cui non ha più nulla da fare, e di tender la mano con poco garbo per reclamare i suoi onorari... ciò che gl'impedisce di vedere la morte che, posandogli una mano sulla spalla, si appresta a sua volta a regolargli il conto. Ma l'ispirazione corrosiva di Rowlandson non s'è limitata a quest'immagine edificante. Un'altra caricatura, *Giving up the Ghost*, ci mette davanti, più rudemente, alla solitudine miserabile della morte dell'uomo del popolo. Colui che rende l'anima è solo, su un giaciglio, con una sedia e un vaso da notte per tutto arredamento. La morte è appostata alla finestra. Un dottore apoplettico russa sordamente al capezzale del moribondo, mentre l'imprenditore delle pompe funebri, il bastone in mano, una bara sulla spalla, fa il suo ingresso nella stanza, ansioso di non perdere un istante. È un'immagine del trapasso sordida, che rinvia alle grandi figurazioni britanniche del secolo, alle serie di Hogarth in cui la morte popolare, senza ormai neppur più il riparo di un tugurio, deborda sulla strada.

Ascendere nella gerarchia di questi spettacoli della morte significa ritrovare in una forma più complessa il medesimo intreccio di vecchio e di nuovo: costanza dei riti e dei gesti

insediati, che vengono però sentiti come portatori di tensione, e gravidi di un'ambiguità talvolta difficilmente sopportabile.

M.me de Genlis vede morire con un'emozione incessantemente rinnovantesi amiche ed amici. Nel suo mondo, si muore con una pietà non finta, benché riluttante ad ogni drammatizzazione. M.me de Custine, insieme forte e rassegnata, dirige in prima persona le tappe del proprio trapasso, ma senza ostentazione: « Ella non s'ingannava minimamente sul suo stato; ella chiese e ricevè tutti i suoi sacramenti con una pietà angelica... ». Ma, in una preparazione all'ultimo passaggio ch'è ella stessa a guidare (la presenza del direttore di coscienza si fa discreta), respinge la tentazione di rileggere un brano dei *Quatuor novissimi* di Nicole, perché suscettibile non già di turbarla, ma di impressionare gli amici: « No, questo vi darebbe pena, leggetemi l'*Imitazione*... ». Perfettamente consapevole del proprio stato, questa cristiana congeda la sua confidente dicendo: « Pregate Dio per me... ». « Semilaicizzata », questa morte rimane profondissimamente cristiana. Ma son cambiati la forma e la qualità dei rapporti con gli astanti.

Prima di far venire il prete, è stato chiamato il medico: « Fin dal primo giorno, M.me Custine fu in pericolo gravissimo; il terzo giorno Tronchin fu chiamato e la condannò... La notte del quarto giorno... fu terribile... ella mandò a cercare il suo confessore alle due, e alle tre riceve l'estrema unzione... ». L'ordine del grande cerimoniale è cambiato, e con esso indubbiamente anche la gerarchia dei gesti. Il confessore rimane anonimo, ma tutti conoscono Tronchin: nel secolo precedente sarebbe stato l'inverso. È inoltre evidente l'intimizzazione di una morte che, senza diventare clandestina, si ripiega nella cerchia dei familiari, dei congiunti e degli amici.

Rimane dunque l'impressione di una svolta, di un sistema in cui, a più livelli, affiora la contraddizione tra la pressione di un sistema sociale e religioso retaggio del periodo precedente da un lato, e una tendenza alla laicizzazione, potentemente rafforzata dal ripiegamento sul nucleo familiare, dall'altro.

Nel caso di M. de Pusieux, un altro nobile parigino, anch'egli devoto (sotto la camicia gli si troverà il cilicio), M.me de Genlis sorprende l'ultimo *tête-à-tête* dell'agonizzante e del

medico, Tronchin, che s'è offerto di vegliarlo. « Entrai nella sua camera, e fui colta da un moto d'orrore. Negli ultimi istanti della sua vita, egli aveva un riso convulsivo... quel riso spaventevole segnato dalla morte che copriva il viso sfigurato costituiva lo spettacolo più terribile che si possa vedere. M. Tronchin, seduto presso il malato, lo guardava fissamente, considerandolo con la massima attenzione. Lo chiamai, e gli domandai se ci fosse qualche speranza... Ah, Dio mio, no, rispose, ma non avevo mai visto il riso sardonico; e sono molto contento di poter osservarlo ». Così, in un mondo che rimane in apparenza cristianizzato, il passaggio della morte diventa più complesso, rispecchiando stratificazioni e sollecitazioni culturali talvolta contraddittorie.

Gli è che un altro modello della buona morte, certo molto minoritario, ma dotato del potere d'attrazione della sua limpidezza, comincia ad affermarsi: è il modello della morte del saggio, o del filosofo. Si tratta realmente di una novità? I manuali sul tipo delle *Réflexions sur ceux qui sont morts en-plaisantant*, che si rifanno a tutta una tradizione, vicina e lontana, dicono chiaramente di no. Ma da clandestino ed eminentemente sospetto che era sino all'inizio del secolo, questo tipo di morte si guadagnerà, almeno in una parte dell'opinione, il diritto al rispetto.

La morte dei saggi.

Per tappe, secondo le vicende di una lotta asprissima, l'immagine della morte del filosofo va imponendosi. Non senza difficoltà, giacché i membri del partito sono attesi, sorvegliati fino ai loro ultimi istanti; e abbiamo, per esempio, il resoconto, per certi versi divertente, della spedizione effettuata presso il letto di morte di Montesquieu dal curato di Saint-Sulpice assistito dal padre Castel, musicologo e dotto gesuita, i quali ottengono dall'illustre agonizzante un esplicito atto di adorazione dell'Altissimo. Aneddoti del genere fanno affiorare il reticolo degli sguardi appuntati sull'agonia del *philosophe*, e spiegano l'asprezza delle polemiche al letto di morte. Ma in questo scontro le forze dei due campi rimangono sbilanciate; e tutto il peso dei sistemi stabiliti gravita sul lato della

tradizione. Si comprendono le inquietudini dei *philosophes* davanti alle capitolazioni estreme — Mauper-tuis morto « tra due cappuccini » — e ai casi dubbi che occorre chiarire. La Mettrie, altro membro dell'équipe del castello di Sans Souci, è morto d'indigestione, vittima, da buon « materialista », della sua ghiottoneria, diranno gli avversari. Gli si prestano terrori dell'ultimo istante, seguiti da un pentimento in extremis; ma Voltaire, che peraltro non l'ama, può certificare al re di Prussia che « questo ghiottone è morto da filosofo ». E non ha lo stesso Voltaire causato qualche timore al suo reale protettore? « Ci disonorerà tutti... ». Battuta ingiusta: è nota la fine lamentevole di Voltaire, assediato da ogni parte — dai congiunti al medico — e punito per la sua impenitenza finale dalla tenace leggenda, prolungatasi fino ai libriccini edificanti del Novecento, secondo la quale, nella rabbia esasperata del peccatore, bevve la sua orina e mangiò i suoi escrementi.

Presentato da alcuni in termini orrificati, da altri con ammirazione, il punto di riferimento europeo è indubbiamente la lunga malattia (dura un anno) che nel 1776 uccide il filosofo inglese David Hume. Gli si rende visita con curiosità. Il francese Garat descrive con un'ammirazione rispettosa questa malattia, « esente tanto da dolori quanto da terrori ». « Nel momento in cui comincia, egli principia ad osservarla con curiosità; e da quando si è accorto che fa grandi progressi, ogni giorno ricerca a quanto esattamente questi ammontino. Lo si crederebbe quasi tentato di tracciarne la curva, di determinarne la legge e la formula... ». L'impressione che Boswell riporta dalla visita è completamente diversa. Non so perché, dice il buon apostolo, la conversazione tocca il tema dell'immortalità. Al che Hume taglia corto dichiarando che tutte le religioni s'ingannano, e anzi che tutti coloro che vi si rifanno sono dei furfanti. Richiesto con la medesima innocenza se non gli riuscirebbe piacevole ritrovare gli amici nell'aldilà — ne vengono menzionati due o tre morti di recente — Hume ne conviene, ma aggiunge subito dopo che, per gran fortuna, nessuno di loro ha avuto un'idea tanto stupida. Già turbato, Boswell insiste, domandando al morente se non sia inquietato dalla prospettiva dell'annichilamento, e su un'ultima *fin de non-recevoir* si ritira orripilato.

Per un pellegrino che, come Boswell, scappa a gambe

levate, ce ne sono altri che questa forza d'animo e questa certezza impressionano potentemente. Ma con il suo rifiuto dell'immortalità Hume sconcerta una parte dello stesso gruppo *philosophique*, e non può servir di modello che ad una ristretta cerchia di *happy few*. Una larga corrente di sensibilità collettiva si sentirà invece coinvolta più direttamente dal resoconto della morte di Jean-Jacques Rousseau, « il sorriso sulle labbra ». E tutta un'agiografia postuma ricamerà sul tema.

Allato degli esempi tratti dalla vita stessa, la letteratura filosofica sviluppa sul tema della bella morte quale essa l'intende finzioni o testi teorici che rispecchiano a modo loro la nuova maniera di sentire, e hanno d'altronde probabilmente contribuito, inversamente, a foggiarla. È lecito dubitare che il dialogo sull'ultimo passaggio tra un prete e un moribondo scritto dalla penna del marchese di Sade abbia raggiunto un pubblico più vasto di un piccolo gruppo d'iniziati. Ma il pubblico dei Lumi ha conosciuto le considerazioni sulla morte del cieco Saunderson, e le riflessioni sulle forme della sopravvivenza organica messegli in bocca da Diderot nella sua celebre *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

Ma è soprattutto attraverso il romanzo che le varianti del nuovo modello hanno conosciuto la diffusione più vasta. Non si può a meno di pensare alla fine della rousseauiana *Nouvelle Héloïse*, interamente consacrata alla morte di Julie. Vi troviamo infatti l'esposizione prodiga, ma organizzata, di quella che possiamo chiamare una nuova versione del grande cerimoniale, ad uso dei Lumi. Attorno alla camera e al letto della malata si dispiega un nuovo rituale, con le sue entrate: i figli, il pastore, il medico, i domestici... con le sue lunghe dichiarazioni sulla vita, la morte, l'aldilà. A suo modo teatrale, il dramma ha le sue peripezie, le sue speranze fallaci e i suoi momenti di requie. Domandiamoci: è la morte di Julie l'espressione significativa di una nuova arte di morire se non anticristiana, perlomeno indiscutibilmente eterodossa nella sua religiosità tutta radicata nell'amore agli esseri e alle cose della vita, che ignora il pentimento, ed è scettica sulla risurrezione della carne, pur conservando un'idea dell'immortalità dell'anima fedele all'immagine platonica? Io sono persuaso che in questo scenario, certo troppo perfetto e troppo ricco, sia possibile riconoscere la maggior parte dei tratti della nuova

arte di morire che va allora delineandosi, e delle convinzioni o delle certezze che la sottendono.

Non tutti possono morire come Julie, né forse questa morte costituisce, nella sua forzata esemplarità, l'unico modello che si imponga alla nuova sensibilità. Nel romanzo come nelle Memorie, allato della morte chiacchierona, si comincia ad evocare la morte in un sospiro. E anche qui la novità è grande, quando si consideri quanto la tradizione, fin dal Medioevo, temeva la morte brutale, che giunge di sorpresa (ma gli epitaffi della Nuova Inghilterra ci hanno già mostrato che la morte improvvisa, sotto l'aspetto del sonno, riceve un'accoglienza meno ostile, in quanto dipartita senza sofferenza verso un mondo migliore).

Morte-effusione, in seno alla propria famiglia, o morte-sonno. Le due lezioni non sono radicalmente incompatibili, e dall'una all'altra esistono gradi intermedi. In ogni caso, siamo ben lontani dal modello ricevuto. Rimarrebbe da sapere a chi queste idee nuove sono accessibili, e da chi vengono accolte. Ma la cura, ch'è stata la nostra, di partire dagli indizi anonimi e massicci del mutamento d fa certi che questa nuova arte di morire è stata, in varia misura, accolta, nel mentre che viene elaborandosi un nuovo sistema del dopo-morte.

La mutata concezione dell'ultimo passaggio non può non portare con sé un diverso status della morte e dei morti. Non meno che nella modificazione dello sguardo gettato sulla morte durante la vita, o del cerimoniale degli ultimi istanti, la nuova sensibilità al trapasso si rivela nell'insieme dei gesti che lo seguono, regolando le forme di una coabitazione con i defunti.

XXVII. UN NUOVO STATUTO DEI MORTI

« *Inchiodare i corpi* ».

Sorprendere nei gesti così umili, elementari, che seguono la morte gli indizi di un mutamento? Parrebbe un azzardo. E tuttavia... La toletta funeraria cambia: se il sudario rimane la regola per i poveri delle città o i lavoratori delle campagne, in numerosi luoghi le cose si muovono rapidamente. Certo, in alcuni testamenti provenzali s'incontra ancora il lavoratore della terra che lega cinque soldi alla vecchia che si occuperà di avvolgerlo nel suo sudario, come anche al campanaro che suonerà le campane. E si sa che a Parigi i poveri dell'Hôtel-Dieu vengono tuttora seppelliti « cuciti in un telo di sacco ». Ma in Occidente la bara ha ormai partita vinta. Ed emerge la debita gerarchia sociale: a Parigi la bara foderata di piombo s'impone presso i potenti, ma appare ancora un'ostentazione tra i plebei.

Questa generalizzazione della pratica non è immune da critiche. Per il pensiero dei Lumi nella sua versione più radicale, le bare in legno di quercia e i loro ornamenti metallici sono investimenti sterili. Un autore utilitarista tedesco, Wekhrlin, arriva a reclamare la soppressione pura e semplice della bara — « Nel Württemberg il legname è raro » — e a proporre un semplice lenzuolo deposto momentaneamente in una bara da usarsi collettivamente, e da cui lo si toglierebbe per l'inumazione. Wekhrlin non teme di svolgere il suo pensiero sino in fondo: « La maniera più ragionevole è indubbiamente quella di andar sottoterra inserendoci nella compagnia dei nostri fratellastri, i vermi e le lumache. Ingrassando la terra, daremmo tutto quel che ci è possibile dare. Ma un pregiudizio sacro inaridisce questa fonte di benedizioni, imponendo che noi siamo tutti conservati in luoghi murati, come in un vecchio deposito di armi. Questa

strana usanza sottrae allo Stato una cospicua frazione del suo suolo migliore, che potrebbe nutrire un gran numero di famiglie... ». Interrompiamo qui la citazione: né Wekhrlin né i suoi simili hanno vinto la loro battaglia. Su questo punto il discorso dei Lumi si contrappone in maniera troppo brutale alla tendenza generale, la quale fa prevalere ovunque la bara sul sudario: una bara in cui va vista da un lato una forma di promozione sociale, e dall'altro un'espressione del nuovo rispetto dovuto ai morti nella loro integrità fisica.

Questo guscio durevole ch'è la bara dovrebbe semplificare il problema della toletta funebre e della presentazione del corpo. Ma le cose non stanno affatto così. La tendenza è sempre più a sostituire alla quasi-nudità del sudario l'abitudine di vestire i defunti. Non si può però dire che la partita sia chiusa. Contro la diffusione di massa di questa nuova usanza, ch'essi giudicano ostentatoria (ma non penseranno anche alle antiche tradizioni precristiane?), i prelati dei Lumi fanno sentire con forza la loro disapprovazione. Nel 1777 l'arcivescovo di Treviri chiede qualcosa di molto semplice: per esempio una pezza di lino bianco, senza ricami costosi... È sotto quest'influenza che nei paesi germanici la seconda metà del secolo vede comparire un indumento apposito, la camicia mortuaria (*Hemd*). Ma per il momento la pressione sociale gioca a favore della pratica di vestire il cadavere; e solo molto più tardi, alla fine dell'Ottocento, la camicia mortuaria prevarrà sull'abito nuziale. Senza dubbio, bisognerebbe sfumare geograficamente: il cadavere abbigliato s'impone prima nei paesi dell'Europa mediterranea, quelli del giro della città a bara scoperta, come la Provenza. Ciò non vuole affatto dire che l'altra Europa, quella settentrionale, cattolica e riformata, abbia adottato senza sfumature né esitazioni l'uso di inchiodare i morti in una cassa, come si dice allora. In Renania, editti di medici distrettuali attestano ancora nel 1810 la pratica di chiudere la bara soltanto al cimitero, o addirittura, s'è già chiusa, di riaprirla qui per un momento, affinché i convenuti possano vedere il morto. Palesemente, due movimenti (diremo due pulsioni?) contraddittori si affrontano nello spirito medesimo degli uomini di questa epoca. Il primo è rappresentato dal corpo vestito, incassato, celato. Vi s'incontrano, nell'agonizzante, le forme di un pudore che si

spinge oltre la morte, e che culminerà nell'epoca vittoriana, e forse anche già l'idea di entrare nella memoria di chi resta intatto, immutato, abbigliato a festa; e, nei vivi, la tentazione di occultare questo morto la cui vista non si è più capaci di sopportare, e che si comincia ad esiliare in un cimitero lontano. Inversamente, la tenace resistenza, nei vivi, dell'esibizione del morto (*display*) — così profondamente radicata non solo nell'Europa meridionale, e non solo nel mondo rurale, ma anche presso i potenti — s'incontra con la paura del morente, nuova nella sua formulazione, di esser rinchiuso vivo nella sua bara.

È paradossale veder nascere nel cuore stesso dei Lumi questo fantasma del sepolto vivo, testimoniato dalla letteratura, ma evidentissimo anche nei testamenti provenzali o parigini, senza che ci sia qui discordanza tra la domanda muovente dalla base e il discorso tenuto al vertice. Già alla fine del Seicento troviamo qualche isolato che reclama un intervallo di attesa tra la propria morte e la propria sepoltura. Ma il movimento si esaspera, si addensa a partire dal decennio 1760-70; e, se rimane sostanzialmente una curiosità, è lecito il sospetto che coloro che esprimono direttamente questa preoccupazione testimonino per una cerchia più vasta. In Provenza, l'inquietudine tocca le città più importanti, e i ceti avvertiti: uomini e donne della buona borghesia (in maggioranza donne). Che cosa domanda questa gente? Che non li si inchiodi nella cassa prima di trentasei o quarantotto ore, prima di avere la sicurezza formale dell'avvenuto decesso. Il caso dell'aristocratico che organizza in anticipo tra i suoi domestici tutto un sistema di veglie, con premi per chi sorprenda un soffio di vita, è appena meno strano della richiesta di quell'ecclesiastico il quale esige che si attenda — come prova irrefutabile della morte — che il suo odore infastidisca gli astanti. E Buffon s'indigna anch'egli delle inumazioni sbrigate nelle ventiquattr'ore.

Il rimprovero è insieme vero e falso. Falso per i grandi, che attendono ancora sul loro letto di parata un tempo assai lungo (la regina di Francia Maria Leczinska, morta il 24 giugno 1768, viene inumata l'11 luglio), ciò che impone manipolazioni tanatologiche di mummificazione sempre più sofisticate, alle quali i grandi medici non si rifiutano (il dottor Louis le illustra

in un articolo della *Grande Encyclopédie*), e di cui i trattati specializzati, e perfino i dizionari (si veda il *Dictionnaire de Trévoux*) offrono resoconti particolareggiati. È invece vero che nelle campagne le prescrizioni diocesane sono assai poco rigorose, imponendo un intervallo pari a dodici ore, ed eccezionalmente a ventiquattro. L'abitudine di non lasciar soggiornare il morto tra i vivi rimane radicatissima nella mentalità contadina.

Ma ci se n'indigna, e si raccolgono gli elementi di un dossier fantastico: all'articolo « Morte », l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert racconta tutta una serie di avventure di sepolti vivi, gli uni miracolosamente salvati in extremis, gli altri scoperti troppo tardi, la mano infilata sotto il coperchio della bara, e magari le braccia divorate da loro stessi nell'exasperazione della fame e del dolore... L'idea si diffonde ovunque: in Germania il professor Hufeland, di Jena, mette in guardia il pubblico dalle colonne del « Merkur », e illustra tutti i possibili casi di catalessi e di morte apparente. I giornali sono pieni non soltanto di storie terrificanti, ma di una moltitudine di ricette e di suggerimenti atti a prevenire tali incidenti. Intervengono le autorità: già nel 1772, una prima ordinanza del duca di Meclemburgo-Schwerin impone agli ebrei di osservare per le loro sepolture un intervallo di tre giorni. In Prussia, nel 1794 un *Istruzione dei collegi superiori medico e sanitario per i preti* fa l'elenco degli otto segni abituali della morte.

L'ideale sarebbe di attendere i segni della decomposizione, gli unici che non ingannino. Ma ciò presuppone la possibilità di far soggiornare i cadaveri per tutto il tempo necessario in un luogo appropriato. Gli Stati esitano ad imbarcarsi nell'impresa di costruire questi *charniers* di nuovo genere, ma società private prendono l'iniziativa di far edificare delle case dei morti, prefigurazione degli obitori del secolo successivo. A quanto si dice, quella di Weimar è un modello del genere, con circuito di riscaldamento e cordicelle attaccate alle estremità dei defunti, sicché il minimo movimento aziona una campanella, la quale dà l'allarme ad un sorvegliante...

L'affare dei funerali israeliti ha polarizzato l'attenzione nella Germania riformata. Il mondo cattolico non rimane però indietro, e la città di Lussemburgo, per fare un esempio,

impone un intervallo di almeno trentasei ore. Sono state seguite queste prescrizioni? È lecito dubitarne. In parecchie zone rurali la tradizione delle esequie celeri durerà sino al primo quarto dell'Ottocento. Ma la svolta è cominciata, e, soprattutto, questa campagna d'opinione ci permette di misurare quanto la sensibilità cristiana sia cambiata. Questa rivalutazione del corpo — nei limiti che sono propri del fenomeno, e che sono innanzitutto quelli delle società urbane, e poi, salvo verifica, quelli di un'Europa tendenzialmente settentrionale — s'inscrive senza alcun dubbio come una delle svolte capitali della morte nel secolo dei Lumi, giacché è un punto in cui l'ideologia si trova come oltrepassata da un'ondata che giunge da livelli più profondi, radicati nella sensibilità collettiva.

Un nuovo cerimoniale?

Ma, in minor misura, tutto il sistema dei funerali viene trascinato nel movimento. Il tema è stato annunciato, e il movimento individuato, a partire dall'evoluzione dei testamenti: nella parte più mobile dell'Europa cattolica, il Settecento assiste alla destrutturazione del sistema delle pompe barocche. La sopravvivenza del cerimoniale dei grandi non deve ingannare. A partire dal 1750, in qualche caso ancor prima, il corteo barocco si disarticola, le clausole relative all'accompagnamento si fanno più rare, e si palesa chiaramente l'aspirazione alla semplicità. Ne testimoniano la crisi dei conventi (i beneficiari del sistema) e il regresso delle confraternite.

Domandiamoci: questa contrazione quantitativa, indizio in sé preso essenziale, comporta una modificazione delle regole del giuoco delle esequie e delle cerimonie che le seguono? No, se ci si attiene al rituale delle esequie e dei servizi funebri, che subisce qualche ritocco, ma nessuna alterazione fondamentale.

Un clero illuminato fa più che avallare il riflusso delle pompe funebri: spesso lo incoraggia, almeno ai livelli più elevati della gerarchia (conventi e fabbricerie rimangono più attaccati alla tradizione). Quest'aspirazione alla sobrietà, che nel mondo cattolico vede lo spirito dei Lumi dare il cambio

all'ispirazione giansenista, nella Germania riformata assume le dimensioni di una vera e propria campagna, analoga a quella già menzionata contro le inumazioni precipitose, e in cui s'incontrano gli ambienti religiosi, gli spiriti illuminati, e talvolta gli Stati. Si prende a bersaglio innanzitutto, lo abbiamo visto, le eredità sospette: banchetti funebri, pompa del corteo. Poi s'insedia grado a grado una lettura utilitaristica, o quanto meno a-religiosa, la quale difende l'integrità dei patrimoni e gli interessi dello Stato di contro a un'orgia di spese improduttive.

Il cerimoniale delle esequie esce purificato da quest'incontro (non sempre privo di conflitti) tra l'azione volontaria delle gerarchie e delle autorità e l'evoluzione spontanea delle élites quale abbiamo potuto seguirla nei testamenti? Dalla Francia alla Germania, si nota che sempre più spesso la messa delle esequie viene celebrata alla presenza del corpo, laddove il grande cerimoniale barocco, erede in ciò di una tradizione spesso antica, non aveva stimato opportuno associare sistematicamente inumazione e messa dei morti. Siamo indubbiamente dinanzi al tocco finale di una tenace opera di cristianizzazione delle esequie, perseguita di lunga mano.

Ma se vogliamo cogliere le modificazioni più profonde di un cerimoniale che malgrado tutto subisce più che semplici ritocchi, è sicuramente nelle strutture materiali che dobbiamo cercarle. Come avviene il passaggio dal cerimoniale barocco della morte, che sembra interamente religioso, all'organizzazione commerciale o statizzata della morte nell'Ottocento? Non tutti i paesi hanno la ventura di disporre, per ritmare le tappe del processo di laicizzazione, di una linea di demarcazione così comoda come quella rappresentata dalla Rivoluzione francese.

È nell'evoluzione poco spettacolare ma reale del Settecento che troviamo l'abbozzo di più d'una delle istituzioni a venire, e dell'odierna diversificazione delle pratiche. Nel villaggio l'organizzazione tradizionale dei funerali poggiava sulla famiglia e sulla comunità; e in città ancora sulla famiglia, sulle confraternite devote o professionali, e per altro verso sulle parrocchie e sui conventi. Ma ecco che questo semplice schema, senza venir nel fondo messo in questione, s'intorbidisce.

Modificazioni apparentemente infime sono gravide di conseguenze, o di significato: nella diocesi di Treviri (che ci è spesso servita di sito di riferimento) tra l'ordinanza del 1737 e quella del 1777 avviene che la bara, finallora fabbricabile da tutti, diventi un privilegio del falegname del villaggio. Un po' dappertutto, secondo procedure differenti, l'annuncio della morte si modifica. Un tempo il compito spettava ai vicini, o, nei villaggi, alla famiglia, conformemente a un codice molto preciso. Ma, in città come nel borgo, annunziatori di morte specializzati s'incaricano di informare sui decessi. A Parigi un editto del 1690 ha fatto dei *jurés crieurs* un corpo ereditario; e la politica di vendita degli uffici praticata da Luigi XIV in tutti i campi ha costituito corpi analoghi nelle città di provincia. Talvolta municipalizzati dai corpi cittadini che li avevano acquistati, questi uffici non sono affatto una peculiarità francese: in una forma o nell'altra, gli annunziatori di morte sono conosciuti in tutta Europa. Ma ecco che il loro ruolo comincia a cambiare. Perlomeno nelle città, vengono spogliati di una parte delle loro prerogative dalla nascita delle partecipazioni funebri, che la Francia comincia a praticare come una curiosità intorno al 1760, e poi più largamente a partire dal decennio 1780-90. Si tratta di annunci ancora molto sobri nella loro formulazione, diversissimi da quelli che cominceremo a conoscere con l'epoca romantica. Sormontati da una xilografia di soggetto macabro, non v'è però in essi alcun sovraccarico figurativo. Nelle città, e nelle élites, cui il fenomeno è tuttora limitato, questi biglietti mutano la tonalità dei funerali, modificando, se non spezzando, le antiche forme di solidarietà per sostituirvi un reticolo diversamente strutturato.

Parzialmente espropriati, in certi luoghi i *jurés crieurs* cominciano a diventare degli specialisti dell'organizzazione dei funerali. Nella Parigi della fine dell'Ancien Régime sono loro (ce lo dice Sébastien Mercier) che s'incaricano di fornire paramenti e addobbi. Nelle cittadine inglesi emergono nel corso del Settecento imprenditori a tempo parziale, spesso reclutati tra i mastri di posta, i carpentieri e i falegnami. Ma nelle grandi città il nuovo personaggio si fa invadente. Lo incontriamo in Hogarth, e più ancora in Rowlandson, con la sua uniforme funeraria e la sua alta canna ornata di un velo

nero. L'innovazione ha i suoi limiti: in Germania le *Bruderschaften*, professionali o di quartiere, in Francia e nei paesi mediterranei le confraternite o le fabbricerie delle parrocchie fanno bene o male fronte ai compiti tradizionali. Invero, parrebbe, più male che bene, come testimonia nel Midi francese il declino dei penitenti, tradizionalmente incaricati, oltre che delle esequie dei confratelli e dell'assistenza ai funerali cui siano chiamati, di talune speciali missioni: seppellimento dei poveri o dei condannati. Un'istituzionalizzazione di questi compiti si delinea nel quadro delle municipalità, specialmente nel Midi; ma rimane l'impressione di una fase di transizione, in cui le responsabilità della morte cominciano a sfuggir di mano ai loro detentori tradizionali, senza che la successione sia realmente assicurata.

In questo contesto, è assai arduo ripercorrere la storia del lutto. I contemporanei ebbero l'impressione di un regresso della pratica, deplorandolo o rallegrandosene secondo i casi. Lo spirito dell'*Aufklärung* è ostile al lutto come lo è alla pompa dei funerali. In Germania e nell'Austria di Giuseppe II, a partire dal 1778 si emanano editti miranti a restringerne la portata. In Francia, in cui la successione dei lutti di corte — grande lutto, lutto ordinario, piccolo lutto — continua a ritmare lo scorrere degli anni ancora a Settecento inoltrato, soltanto a fine secolo Luigi XVI aggiorna le usanze, riducendo la durata del lutto.

L'esilio dei morti.

Nessun tema compendia questo groviglio di contraddizioni così efficacemente come la questione del luogo della sepoltura, nel quadro di quella ch'è gioco-forza chiamare la controversia dei cimiteri: un problema riguardo al quale la proliferazione dei discorsi maschera il peso del non-detto, degli atteggiamenti inconsapevoli che malgrado tutto vi si rivelano. La questione delle sepolture ha una portata più ampia di quella delle inumazioni precipitose, la quale rimaneva in parte puramente speculativa, laddove qui il passaggio all'azione, su un punto essenziale che riguarda tutte le famiglie, accentua l'asprezza del dibattito.

Che cosa è accaduto nel corso del Settecento perché il cimitero, finalmente l'ultima dimora dei poveri, divenga il luogo esclusivo d'inumazione; e, più ancora, perché si effettui quell'« esilio dei morti fuori della vista dei vivi » che nel secolo successivo diverrà la regola?

Uno sguardo panoramico sulla situazione europea fino a metà secolo permette di valutare lo stadio finale del movimento d'invasione delle chiese, che abbiamo visto svilupparsi tra Cinque e Seicento. Nel mondo cattolico, è ormai impossibile spingersi oltre: a Marsiglia, ancora nel 1710 l'80 per cento delle elezioni di sepoltura si divide tra chiese parrocchiali e conventuali, e nell'insieme dei testamenti provenzali sono il 60-70 per cento i testatori che esprimono tale desiderio. Domandiamoci: rappresenta la Provenza il modello mediterraneo « medio »? Sicuramente non il caso più estremo, giacché sappiamo che una città corsa come Bonifacio ignora puramente e semplicemente il cimitero, e sembra seppellire tutti i suoi morti in chiesa. Ma non dimentichiamo che la Francia settentrionale condivide questo atteggiamento: sia a Parigi che nelle città provinciali, nelle scelte espresse prevale l'inumazione *intra muros*. E il mondo riformato s'è lasciato conquistare. La chiesa inglese settecentesca ci ha fatto intravedere le grandi tombe cenotafi che l'ingombrano. In Svezia la chiesa luterana ha cominciato a reagire, ma spesso la soluzione di transizione adottata prevede le cappelle funerarie annesse al tempio, sul quale si aprono. Soltanto i dissenzienti inglesi si attengono al *churchyard*, e con loro i coloni americani, che ignorano quasi completamente le sepolture all'interno degli edifici del culto.

Nel Settecento non si edificano più *charniers* nella forma tradizionale. Ma i più importanti rimangono in uso, componendo — insieme con la chiesa cui sono contigui, e col cimitero che rinserrano nei loro porticati — un luogo sacro organizzato. Parigi conserva il suo *charnier* nel cuore della città. È quello dei Santi Innocenti, che fa l'ufficio di cimitero per una quindicina di parrocchie, e riceve altresì i morti dell'Hôtel-Dieu e dell'ospedale di S. Caterina (che raccoglie gli annegati e i miserabili deceduti all'angolo d'una strada). Cimitero dei poveri che non possono pagarsi un posto in chiesa? In larga parte indubbiamente sì; ma per spirito

d'umiltà o per beneficiare del luogo santo vi si fanno seppellire anche dei notabili. Son loro che costituiscono la quasi totalità del corpus degli epitaffi: nomi di nobili (pochissimi), di notai, di uomini di toga, di mercanti o borghesi (un'eccezione alla regola della segregazione che altrove contrappone il cimitero dei poveri alla chiesa degli abbienti). Con le loro 1700-2400 sepolture l'anno, gli Innocenti non concentrano più che un decimo della mortalità parigina. Ma, se si deve credere all'opinione corrente del tempo, è ancora troppo.

È in questo contesto, non dimentichiamolo, che la questione dei cimiteri irrompe sulla scena dell'Europa dei Lumi. Si può certo ricordare l'ostilità teorica delle Chiese riformate, ma anche della Chiesa cattolica, tuttora costantemente reiterata dai prelati rigoristi (il celebre Pavillon, vescovo giansenista di Alet, nei Pirenei). Di fatto, questo discorso era però rimasto lettera morta, e s'era in genere rassegnato a capitolare dinanzi alla violenza della pratica.

Nel 1737, il parlamento di Parigi incarica due medici, Lermery e Hurault, di condurre un'inchiesta sui cimiteri parigini; e nelle loro conclusioni gli uomini dell'arte si limitano ancora a raccomandare una maggiore cura nella sepoltura e un maggior decoro nella conservazione. Ma il gesto è in sé preso rivelatore: è in nome dell'igiene pubblica che ci si è mossi, ed è alla diligenza dei medici che ci si è affidati. È dunque su questo fronte che avrà luogo l'offensiva... anche se uno dei primi assalti verrà da un ecclesiastico.

Nel 1743 un prete di Caen, l'abate Porée, pubblica delle *Lettres sur les sépultures dans les églises*, destinate a diventare rapidamente un testo base. In forma di dialogo tra un prete e un magistrato, l'autore sviluppa un'argomentazione nuova contro l'inumazione nei luoghi di culto: « Non è — dice il magistrato — rimanendo in mezzo ai morti e calpestandoli sotto i piedi... che le loro lezioni sono più intelligibili. Se ne è a tal punto circondati, che non ci si pensa più, o ci si pensa raramente. Saremmo assai più colpiti dal discorso ch'essi ci fanno, se fossero relegati fuori città. Le visite che renderemmo loro sarebbero più toccanti... ». E Porée adduce l'esempio non solo dei protestanti, ma di numerose città cattoliche dei Paesi Bassi. Per lui, l'ideale è un cimitero sul modello del camposanto italiano, in cui « i morti dormono in perpetuo,

separati dai vivi... », un luogo « in cui i morti per paura di nuocere ai vivi farebbero non solo la quarantena, ma osserverebbero un interdetto che non sarebbe tolto che alla consumazione dei secoli ». L'abate Porée, mediante il quale si opera la transizione dal discorso tradizionale a quello dei Lumi, ha lanciato la parola chiave: quella dell'interdetto e dell'esilio dei morti, non già come mezzo per sbarazzarsene, ma, se così può dirsi, come mezzo per amarli meglio.

Ormai arrivano sulla scena i giuristi, e soprattutto i medici. Nel 1763, su iniziativa del parlamento, lo Chatelet di Parigi promuove un'inchiesta sistematica sulle chiese e i cimiteri. Nel 1765 il parlamento muove all'attacco vietando le inumazioni entro i confini di Parigi, e decretando l'edificazione di otto cimiteri lungo il perimetro della capitale. Ma viene ancora prevista in via eccezionale la possibilità di esser sepolti nelle chiese per il clero, i fondatori, e i ricchi in grado di pagare duemila lire, che sono una grossa somma.

I medici, cui danno il cambio le accademie e le società scientifiche (di cui sono spesso membri), situano la questione sul suo terreno specifico. Haguenot, medico di Montpellier, nel 1753; Hugues Maret, un suo collega, nel 1773, nel quadro di un'inchiesta collettiva; il celebre dottor Louis nella sua *Lettre sur la certitude des signes de la mort*; Vicq d'Azyr, medico della Regina, nel 1778 nel suo *Essai sur les lieux et les dangers de sépulture*, tradotto dall'italiano Scipione Pattioli... parlano tutti in nome di un'idea nuova: l'igiene pubblica. L'accatastamento dei corpi e la loro prossimità sono generatori di « vapori mefitici », secondo l'espressione che diviene allora di moda. Nel periodo in cui si affrontano partigiani e avversari dell'idea del contagio, in cui è stato sollevato il problema della generazione spontanea, si guarda alle tombe nelle chiese o ai cimiteri e *charniers* urbani come a fonti di emanazioni patogene; e si studiano i venti, la meteorologia, l'aereazione suscettibile di depurare l'aria dai prodotti della fermentazione collettiva dei morti. Nel linguaggio scientifico dell'epoca — non ridiamone — il morto afferra letteralmente il vivo: abbondano le storie del becchino o semplice-mente dell'imprudente inghiottito da una tomba, fulminato dai gas deleteri che ne fuoriescono.

Nell'ultimo quarto del secolo si succedono

precipitosamente i provvedimenti pratici: alle ripetute iniziative del parlamento di Parigi (1763, 1765, 1776) si uniscono quelle di prelati illuminati, come l'arcivescovo di Tolosa, Loménie de Brienne, che nel 1775 ha vietato senza eccezione le sepolture nelle chiese, e fa ricercare in periferia terreni atti a edificarvi dei cimiteri. In altre diocesi — a Chartres, a Le Puy — ci si muove nella stessa direzione. In Francia la parola conclusiva giunge con la dichiarazione reale del 17 marzo 1776, la quale proibisce di inumare altrove che nei cimiteri. Nel 1785 una commissione civile, presieduta dal medico Thouret, prepara minuziosamente la distruzione del chiostro-*charnier* degli Innocenti, il che presuppone il trasferimento delle ossa a Montrouge (la demolizione avverrà nel 1789). I responsabili hanno voluto procedere con garbo e discrezione. Ciò malgrado, non mancano le difficoltà: il trasloco notturno delle ossa, con i grandi carri, alla luce delle fiaccole, ha prodotto un'impressione duratura sui testimoni, e conta tra le grandi scene dell'Ancien Régime al tramonto. A partire dal decreto del 23 pratile dell'anno XII, si pianificherà l'edificazione di quattro grandi cimiteri *extra muros*, ridotti conclusivamente a tre: Montmartre, Montparnasse e il Père-Lachaise.

Passando alla valutazione dei risultati, l'impressione si stempera alquanto. Se si deve credere ai testamenti, i tempi erano indubbiamente maturi per l'operazione. Nella pratica provenzale, l'abbandono della sepoltura nelle chiese ha anticipato sulla legislazione reale. A Marsiglia è tra il 1740 e il 1750 che la percentuale di coloro che non scelgono la parrocchia o un convento come luogo di sepoltura raddoppia, passando spettacolarmente dal 20 a oltre il 40 per cento. Una significativa minoranza di marsigliesi aveva optato per il cimitero già prima del 1776; ciò che indubbiamente spiega l'assenza di reazioni violente in queste regioni. Nell'Angiò si constata la medesima tranquillità del pubblico. Ma altrove il silenzio non è forse che la misura delle nostre ignoranze: uno studio recente sottolinea l'importanza del conflitto nelle città della Fiandra francese. A Lille, dove fin dal 1772 il « Magistrato » s'era preoccupato di preparare il trasferimento, l'accettazione del nuovo cimitero *extra muros* e della pratica di trasportare i corpi su un carro funebre provoca nel 1779 una

serie di sommovimenti popolari e di scontri violenti. Lo stesso avviene a Cambrai nel 1786. In entrambi i casi, è il popolo minuto che si solleva, sostenuto dal clero locale e dai fabbricieri, con la complicità di una parte dei notabili, mentre i magistrati si appoggiano sulle corti sovrane e sul governo, ma debbono alla fine venire a patti, perlomeno sulla questione del trasporto a braccia.

Privilegiato nell'esposizione in ragione della ricchezza dell'informazione di cui disponiamo, l'esempio francese non ha nulla di eccezionale. Si delinea una cronologia europea, che si concentra, nel mondo riformato come in quello cattolico, sulla svolta del decennio 1780-90. Si sono avute, come in Francia, iniziative precorritrici nelle città della Fiandra austriaca, in certe parti dell'Italia, in Renania, dove Coblenza dà l'esempio, seguita da Lussemburgo e Tre viri tra il 1777 e il 1778. Ma non tardano le grandi decisioni, al livello degli Stati: il 26 giugno 1786 un editto di Giuseppe II legifera per i territori imperiali; in Svezia, Gustavo III ha proibito le sepolture nelle chiese già nel 1783. Qui come altrove, alla svolta del secolo cominciano a nascere i grandi cimiteri extra-urbani. Nella Spagna dei Lumi, è su richiesta del ministro Floridablanca che un carmelitano, Miguel de Azero y Aldovera, professore all'università di Alcalà, pubblica nel 1786 un *Tratado de los funerales y de las sepulturas*. Rifacendosi alla testimonianza della storia, egli afferma che non c'erano state sepolture nelle chiese fino alla metà del Duecento. L'invasione è avvenuta in seguito, ed è contraria alle tradizioni della Chiesa e della monarchia. Qui come altrove, una serie di editti — febbraio 1785, giugno 1786, aprile 1787 — statuisce il divieto delle sepolture al modo antico, e il trionfo del cimitero.

Philippe Ariès ha parlato del principio dell'esilio dei morti, destinato ad accentuarsi nell'Ottocento e Novecento. Bisogna però intendersi sul significato di quest'espressione. Sicuramente, essa indica, su una linea di continuità con quel che abbiamo percepito a proposito delle esequie precipitose e della generalizzazione della bara, un rapporto riformulato con il corpo morto, con la presenza fisica dei defunti: qualcosa di simile a ciò che negli epitaffi si esprime attraverso la sostituzione della memoria all'evocazione della spoglia. È proprio la sostituzione del corpo con la memoria che si realizza

simbolicamente in grande stile in un mondo che da un lato fugge la prossimità fisica dei morti, ma dall'altro comincia, tanto in America quanto in Europa, a innalzare nelle pubbliche piazze monumenti e statue, e a chiamare vie e piazze con i nomi dei morti di cui si vuole conservare il ricordo. È l'apparente paradosso dei morti assenti-presenti, di cui abbiamo visto talvolta consapevoli, nei loro tentativi di giustificazione, gli autori del tempo. Così ad esempio l'abate Porée, il quale spiegava che la « quarantena » o l'« interdetto » dei morti aveva per solo scopo di rivalorizzare il loro ricordo, ora svalutato dalla prossimità stessa dei defunti che i fedeli calpestano durante la messa...

Esilio dunque, e non esorcismo, qualunque sia potuta talvolta esser la forma panica dell'evocazione della nuova paura dei morti, incarnata nelle emanazioni mefitiche ch'essi spandono. Ed anche ricerca di un nuovo stile di rapporti, appropriato a una credenza modificata nella sopravvivenza e nell'aldilà. È infatti altresì evidente che questa svolta corrisponde a una desacralizzazione della morte: spezzando il legame che connetteva le sepolture al luogo santo, quale era stato foggato da un processo ininterrotto durato dal Medioevo all'età barocca, gli uomini di quest'epoca esprimono diffusamente, e certo in larga misura inconsapevolmente, una nuova lettura dell'aldilà. Ed è su quest'ultimo punto — essenziale — che concluderemo la nostra esposizione.

« *Ci ritroveremo...* ».

Come è dunque cambiato l'aldilà, non quello dei chierici, degli spirituali o dei *philosophes*, ma l'aldilà sognato dagli uomini di quest'epoca per sé e per le persone amate? Si dirà che si tratta di uno dei punti sui quali gli indicatori analizzati precedente-mente — dai testamenti ai retabli, dai monumenti agli epitaffi — sono stati più espliciti, o quanto meno più ricchi.

Vi abbiamo scorto gli inizi dell'eclissi di un sistema di sacralizzazione della morte e dei rapporti tra vivi e morti insediatisi per tappe successive a partire dal Trecento: le prestazioni che i testamenti cessano di reclamare, il pantheon

degli intercessori che progressivamente si spopola presso i cattolici, e l'oscurarsi dell'immagine ricevuta della *dormitio* nell'attesa della risurrezione presso i riformati. Poi, presso gli uni e gli altri, il rifiuto, consapevole o inconsapevole, del sistema delle pene e delle ricompense, dell'elezione o della ripulsa in un'aldilà divenuto incomprensibile.

È forse al Rousseau delle *Confessioni* che val meglio cedere la parola, al Rousseau che parla della sua prima protettrice, M.me de Warens, « Mammina »:

...quell'anima senza fiele, che non poteva immaginare un Dio vendicativo e sempre corrucciato, non vedeva che clemenza e misericordia dove i bigotti non vedono che vendetta e punizione... Lo strano era che, pur non credendo nell'inferno, credeva nel purgatorio. E ciò perché non sapeva che cosa farsene delle anime dei cattivi, non potendo né dannarle né metterle coi buoni finché non fossero divenute tali... Le pareva che la Scrittura venisse spiegata in forma troppo letterale e troppo dura. Tutto quanto vi si legge delle pene eterne le pareva comminatorio o simbolico¹.

Quest'aldilà accogliente, dai contorni addolciti, la sensibilità del tempo lo reclama come garanzia della sopravvivenza oltre la morte, ch'essa rivendica per coloro che ci hanno lasciato. Orrore del nulla, desiderio di sapere gli esseri amati in un altrove... dove li ritroveremo. « Ci ritroveremo »: la formula che abbiamo visto affiorare negli epitaffi della Nuova Inghilterra torna come un *leitmotiv* nelle Memorie o nelle confidenze. M.me Necker muore nella certezza di esser un giorno raggiunta nell'aldilà da coloro che ama. Moreau nei suoi *Mémoires* (1797) pensa alla moglie e alla figlia, sognando di « vederle un giorno raggiungermi nella nostra patria comune, dove, attendendole, non le avrò mai perdute di vista... ». Come scrive R. Favre², seguendo queste affermazioni vediamo nascere, nutrita della sua propria ripetizione, una sicurezza che a poco a poco diviene credenza. Una credenza che in molti poggia su quel cristianesimo del cuore, dai contenuti fluidi, che convive bene o male col discorso ufficiale, mentre in altri diventa uno degli articoli di fede di un deismo senza frontiere. Senza rotture brusche e

senza il sentimento di una contraddizione, allato del vecchio insegnamento cristiano s'impone una sensibilità la cui diffusione oltrepassa la sfera delle élites, e che risponde ai bisogni della nuova affettività e alle strutture di una famiglia che si rinserra in se stessa. E' questa lettura che ha per sé l'avvenire, perlomeno l'avvenire immediato.

Si comprende attraverso quali spostamenti, talvolta impercettibili, si possa passare da questo « modello » elastico, che vaglia le eredità ricevute per nutrirlle dei bisogni presenti, a un altro modello che gli è contiguo. È il modello della sopravvivenza nella memoria degli altri, quale l'abbiamo trovato espresso da Diderot nel suo dialogo con Falconet. Tra i due, un denominatore comune: la memoria come supporto del potente bisogno d'affetto che sopravvive alla separazione. Ma anche la sopravvivenza, solo che essa diviene fragile, caduca, e si trova a dipendere dalla precarietà dei suoi supporti umani (ma ciò la rende forse tanto più preziosa). C'è però una differenza, e di grande rilievo: per coloro che si attengono a questa credenza, la garanzia di un Essere supremo cessa di esser indispensabile, perché il loro aldilà è sulla terra, nel cuore degli' uomini.

Se il secolo dei Lumi ha voluto relegare i morti nel relativo esilio dei cimiteri, se ha visto il declino del cerimoniale delle pompe barocche, e indubbiamente il principio della desacralizzazione non soltanto del rituale, ma delle concezioni dell'aldilà, non può però dirsi che abbia esorcizzato la morte. L'aveva auspicato? Nel suo sforzo di razionalizzazione e di demistificazione, aveva voluto salvaguardare il diritto alle lacrime; ma ecco che nell'ultimo terzo del secolo un contraccolpo fa risorgere la pulsione di morte e il gusto macabro sotto mille volti nuovi, cancellando i savi limiti nei quali si era voluto contenerli. Si tratta di uno di quegli accidenti della storia della morte (ne abbiamo già visti altri) in cui tutto sembra intorbidarsi, e in cui il sonno della ragione genera mostri e spettri. Ma è davvero un accidente, o non piuttosto il prolungamento diretto, sotto un'altra forma, del movimento avviato dagli uomini dei Lumi?

Note

1 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, trad. di Michele Rago, Torino 1978, p. 251].

2 R. Favre, *La mort dans la littérature...*, 246.

XXVIII. I SONNI DELLA RAGIONE

La pedagogia dei Lumi s'inscriveva nella continuità di un'impresa di lunga durata: distruggendo pregiudizi e superstizioni, si proponeva di domare la paura della morte piuttosto che di metterne al bando l'immagine, e di rendere l'uomo adulto di fronte all'ultimo passaggio. In quest'avventura, in cui l'evoluzione dei gesti risponde alla trasformazione del discorso, ecco che la fine del secolo introduce una peripecia di prima grandezza: ritorno delle idee nere, intrusione della morte, che, da poco scacciata, ricompare al galoppo, coperta di nuovi orpelli. Alle origini dell'età barocca avevamo registrato l'episodio, tutto sommato comparabile, di un brivido collettivo che scuote tutto un mondo. Ebbene, all'interno di un lungo arco non di storia immobile, ma di evoluzione misurata, il tempo breve iscrive qui il suo segno: in trent'anni, forse quaranta, una nuova sensibilità s'impone.

Ci s'interroga, e si vorrebbe anche cautelarsi. Per questa cronologia, siamo in parte debitori verso la storia letteraria accademica, preoccupata di procedere per tappe, dall'età classica alla sensibilità romantica: preromanticismo in Francia, *Sturm und Drang* in Germania. Al livello più intimo al quale abbiamo la pretesa di situarci, non si rischia di valorizzare eccessivamente un epifenomeno, o addirittura un artefatto? Reagendo a questa cronologia alquanto ingenua, studi recenti (R. Favre) fanno piuttosto battere l'accento sulla continuità di un Settecento che ha allevato molto presto le sue pulsioni contraddittorie, guardando con compiacimento alla morte nel momento stesso in cui si sforza di dominarla. A partire dalle analisi che hanno sorretto fin qui la nostra esposizione, si è tentati di dargli ragione: questo diritto alle lacrime così duramente rivendicato, questo fantasma del sepolto vivo, che conosce proliferazioni letterarie malsane, nascono dalla

sensibilità dei Lumi; e così pure la presenza del cimitero, mezzo chirurgico di sbarazzarsi dei morti prima di divenire supporto di oscure fantasticherie... In effetti, è dall'interno dei Lumi, con radici ch'è agevole scorgere sprofondate molto addietro nel tempo, che nasce questa peripezia, la quale ne è non meno il prolungamento che la negazione dialettica. Dopo aver sferrato al sistema barocco del rapporto dei morti e dei vivi colpi risolutivi, il Settecento ha cercato di riformulare questo rapporto in termini nuovi. Diciamo che il lavoro del lutto è lungi dall'esser terminato, e che quel che qui cogliamo sul fatto è il suo sviluppo, talvolta inatteso.

In questi limiti, ridiventa legittimo guardare a quella che ha ben l'aspetto di una svolta reale. La curva delle clausole testamentarie permetteva di seguire le tappe della destrutturazione di un sistema; la curva rovesciata degli epitaffi, nel suo impennarsi tra il 1780 e il 1820, testimonia l'elaborazione di nuovi temi, snodi e supporti di quello che tra breve potremo chiamare senza esagerazione il nuovo culto dei morti. A partire dal 1770, gli spiriti illuminati hanno percepito l'insorgere di idee nuove, in cui non si riconoscono più. Parlando della nuova poesia dei cimiteri e delle tombe, il francese *Journal encyclopédique* scrive nel 1770: « Queste idee non debbono fregiarsi, falsamente, del nome di idee filosofiche ».

La cronologia di questa svolta, inevitabilmente fluida, è suggerita con sufficiente precisione dalle traduzioni europee dei testi base del nuovo sentimento della morte: i *Night Thoughts* di Young e la celebre *Elegy written in a country churchyard* di Gray:

	1761-1770	1771-1780	1781-1790	1791-1800	1801-1810	1811-1820	1821-1830
Numero tot. delle traduzioni	6	13	8	22	17	15	10

L'episodio si svolge all'incirca tra il 1770 e il 1820; e queste date sono confermate da quel che abbiamo potuto cogliere sia nell'avventura europea dei cimiteri, sia nello studio degli

epitaffi...

Le idee nere.

È forte la tentazione di drammatizzare questa svolta a partire da uno o due casi. C'è forse un itinerario più esemplare (e insieme più personale) di quello di Goya? Pittore di successo nella Spagna dei Lumi tra il 1772 e il decennio 1790-1800 (più esattamente il 1792, se si vuol far perno sulla svolta essenziale rappresentata dalla sua malattia), Goya è l'autore luminoso dei cartoni per arazzi sul tema dei giuochi, delle stagioni, delle scene di strada... e senza la terribile incisione del condannato garrottato, in cui troviamo la morte nella sua versione più nuda e spietata, e che risale al 1778, non potremmo sospettare l'altro Goya, che si affermerà per tappe, dai quadri divenuti striduli, taglienti (*Il cortile dei folli*), alle grandi serie delle incisioni della maturità: i *Capricci* (1799) e i *Disastri della guerra* (1810). Dall'una all'altra serie, in un universo in bianco e nero in cui l'oscurità si appesantisce, viene progressivamente dispiegandosi una tragica interrogazione sulla morte. Da solo, il frontespizio dei *Capricci* illustra senza ambiguità la svolta intervenuta: dietro un uomo addormentato si leva il volo degli uccelli della notte, e la leggenda chiarisce: « Il sonno della ragione genera mostri »... Fantasmi, spettri, visioni dell'aldilà delle pratiche magiche, in cui l'universo popolare tradizionale assorbe le superstizioni coltivate dalla religione, in cui streghe, monaci, inquisitori e creature mostruose invadono la scena... Ecco quel che scopre, e ci svela, Goya. Una delle incisioni dei *Capricci* illustra questo insorgere raffigurando un morto-larva in mezzo al gruppo confuso degli esseri della sua specie. Ma questo morto vigoroso solleva la pesante pietra tombale con la quale si è voluto coprirlo; e la leggenda commenta: « Non se ne vogliono andare ». Dopo l'aldilà fantastico dei *Capricci*, i *Disastri della guerra* ci riprecipitano al suolo: ma è un suolo cosparso di cadaveri, in cui l'odiosa stupidità della morte snocciola le variazioni a un tempo infinite e monotone di un massacro evocato in tutta la sua crudeltà. Sarebbe troppo facile rinchiudere Goya nella sua « patologia », nella sua sordità, in quel che un itinerario individuale così eccezionale, anche

nell'arte del suo tempo, ha d'irriducibile. Goya testimonia: non passivamente, limitandosi a rispecchiare l'atmosfera dell'epoca, ma attivamente; e la sua testimonianza è tanto più rappresentativa, in quanto egli si cala tutto intero nella sua opera.

L'esempio di Goya costringe tuttavia a formulare la questione — che in sede di conclusioni non potremo eludere — del perché di questa svolta spettacolare. Relativizzate le motivazioni personali, che ciascuno ha potuto incontrare nella propria biografia, l'itinerario del pittore testimonia altresì il peso delle aggressioni esterne, collettive: la rivoluzione, la guerra, l'immagine di un'ecatombe che non è soltanto il frutto della sua fantasia. I ventitré anni tra il 1792 e il 1815 vedono un susseguirsi quasi senza pause di guerre e di rivoluzioni. I conflitti settecenteschi, anche i più cruenti, come la guerra dei Sette anni, non avevano potuto alterare in profondità l'immagine generale di una relativa pacificazione, di un arretramento delle grandi calamità tradizionali. Ora la stagione delle tempeste è tornata. E sono molti i contemporanei che hanno visto in ciò la causa profonda della colorazione tragica di cui si adorna il crepuscolo dei Lumi. Ma la stessa cronologia dell'irrompere delle idee nere smentisce questa tesi: è a partire dal 1770 — lo abbiamo appena visto — che la nuova letteratura compie la sua avanzata più rilevante. Il verme era dunque nella mela, prima ancora che il vecchio mondo crollasse.

Nella sua ingenuità, questa constatazione fa pensare. Sì, è indubbiamente a partire da questa data che le oscillazioni della storia degli atteggiamenti davanti alla morte cessano di esser ritmate in maniera diretta dalle grandi ondate demografiche, e che, per riprendere l'espressione di P. Chaunu, « l'investimento sulla morte » cessa di essere « una derivata della speranza di vita ». Non che si dissolva ogni legame. Ma i nessi divengono indiretti, più sottili, e il rapporto della morte tanto alle strutture della società quanto alle rappresentazioni che questa si fa di sé medesima si afferma ormai senza veli. Al limite, e senza cercare deliberatamente il paradosso, potremmo domandarci se il rapporto tra le rappresentazioni e le teorizzazioni sulla morte da un lato, e la demografia dall'altro,

non cominci a rovesciarsi in un mondo ch'era ieri popolazionista, e in cui oggi qualcuno arriva a pensare che gli uomini sono troppi. Malthus pubblica la prima edizione del suo celebre *Saggio sul principio di popolazione nei suoi effetti sul miglioramento futuro della società* nel 1798. Ora, indipendentemente dalla sua influenza diretta (che fu grande), quest'opera interessa la storia della morte in quanto rappresenta una battuta d'arresto di prima grandezza — al livello della storia delle idee — subita dall'ottimismo dei Lumi davanti alla vita e alle sue capacità di indefinita espansione. Giustificando la guerra, la carestia e le calamità, perché atte a riportare la popolazione al suo giusto livello, Malthus prosegue indubbiamente una riflessione in corso sin da Hobbes e dalla fine del Seicento, e che i Lumi non avevano misconosciuto.

Ma egli innalza al livello di un approccio scientifico quella coloritura di pessimismo e di diffidenza ch'è la nuova caratteristica dell'epoca. Negli stessi anni, in un ambito diverso, Bichat, ch'è stato appena nominato medico dell'Hôtel-Dieu di Parigi, pubblica le sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, in cui dà della vita una definizione tutta in chiave negativa, sulla quale camperà l'Ottocento: « La vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte ». Le scienze della vita e della popolazione, su cui il secolo dei Lumi aveva in buona parte fondato la sua lettura ottimistica del mondo, riflettono a loro modo la nuova atmosfera dell'epoca.

Al « grande banchetto » (per riprendere l'espressione impiegata da Malthus nella sua celebre parabola) che le società dell'*Aufklärung* erano supposte aver approntato per le loro élites, non ci sarebbe dunque più posto per tutti? E non dobbiamo veder qui una delle ragioni del male di vivere che caratterizza l'epoca, e che diviene uno degli ingredienti di quell'atmosfera crepuscolare di cui ci sforziamo di cogliere la fisionomia? È quel che suggerisce il classico studio di H. Brunschwig¹ sulla crisi della sensibilità in Prussia alla morte di Federico II e sulla nascita della mentalità romantica. I giovani romantici che emergono intorno al 1800 — i Novalis e gli Schlegel — rispecchiano nella loro visione del mondo, della vita e della morte la difficoltà di vivere della loro generazione.

Entriamo dunque nel periodo in cui, con un'evidenza crescente, le rappresentazioni collettive della morte, nelle loro

avanzate e nei loro arretramenti, diventeranno il barometro indiretto ma sensibilissimo del disagio di una società. Indubbiamente, ciò era sempre stato vero. Ma nei periodi precedenti le crisi della società, inscrivendosi in maniera più diretta nel flusso della popolazione, dispensavano dal cercare più lontano. L'avventura dei rapporti dell'uomo con la morte diviene sempre più complessa a misura che ci si avvicina all'epoca contemporanea. E tale complessità è tanto maggiore, in quanto l'evoluzione del secolo trascorso ha avuto per effetto di ampliare considerevolmente gli ambiti in cui l'immaginario collettivo può applicarsi alla morte. La pregnanza dell'orizzonte religioso aveva finallora se non sterilizzato, perlomeno bene o male canalizzato l'immaginazione degli uomini. Ora, in una prospezione senza frontiere, in cui il supporto letterario si diversifica, e dà in certo senso il cambio all'antico discorso religioso, le porte si aprono all'esplorazione di nuovi domini della sensibilità alla morte. Inventariare i temi, in questo proliferare di motivi? Si può, molto semplicemente, cercare di organizzarli, dalle forme più superficiali di questa riscoperta a quelle più radicali.

Il male di vivere.

Nel 1774, pubblicando *I dolori del giovane Werther*, Goethe dà a questo disagio il suo sbocco ultimo. Non diremo ch'egli inventi il suicidio, giacché il romanzo prezioso non l'aveva ignorato per i suoi Celadon!; ma erano suicidi mancati, artifici teatrali. Il suicidio diviene invece ora il prolungamento naturale e lo sbocco del male di vivere di tutta una gioventù che si riconosce in Werther. Già i contemporanei discussero se l'eroe di Goethe non avesse fatto scuola, e determinato un aumento dei suicidi: un conteggio assai arduo. Un cronista scopre che tra il 1781 e il 1786 si sarebbero suicidati 239 berlinesi. È una quota rilevante — si dice l'8 per cento — della mortalità globale; e si citano altri esempi in località di minore importanza. Quanto di verità e quanto di esagerazione c'è in questa psicosi del suicidio? È comunque un fatto che, fino al *René* di Chateaubriand e oltre, sono innumerevoli i giovani che confidano alle Memorie o alle lettere la loro difficoltà di

vivere. Friedrich Schlegel scrive al fratello: « Perché vivere? Tu non puoi né rispondermi, né consigliarmi di vivere, se vuoi trovare per convincermi ragioni diverse dalla tua simpatia. Da tre anni il suicidio è uno dei miei pensieri quotidiani... ». Da un paese all'altro, i giovani dicono le illusioni perdute, l'infelicità di avere in un corpo giovane un'anima di vecchio, come Chateaubriand, o la fragilità dell'istante, come André Chenier.

Morte desiderata, morte familiare: è qui, se ci è consentita una semplificazione un tantino caricaturale, la via « dolce » di questa nuova invasione che sommerge la sensibilità collettiva, in contrasto con il filone frenetico che illustreremo tra breve. Ed è incontestabilmente quella che, almeno in superficie, ha maggior successo. Essa secerne tutto un reticolo di temi e di motivi associati che impregnano la sensibilità dell'epoca.

È innanzitutto la poesia della notte, dei cimiteri e delle tombe. Ben poco una novità, si dirà, giacché Edward Young ha pubblicato i suoi *Night Thoughts* nel 1742, e Thomas Gray la sua *Elegy* nel 1751; cui bisogna aggiungere le *Contemplations* di Hervey o *The Grave* (1743) di Blair. Opere che insediano il paesaggio, e definiscono gli elementi di base della nuova poesia della morte: in maniera ancora abbastanza astratta in Young, cui la notte fornisce la cornice di una meditazione religiosa; con maggior precisione in Gray e Hervey, che illustrano il tema del cimitero di campagna, e della poesia dei sepolcri. Le traduzioni di queste opere hanno avuto un'importanza quasi pari a quella degli originali: Ebert in Germania, Letourneur in Francia (1769) ne hanno proposto degli adattamenti molto liberi. Dalla Germania alla Francia, alla Spagna, alla Scandinavia o alla Russia, nel romanzo, nelle lettere, nel teatro borghese vediamo giovani eroi ed eroine compiacersi della lettura di Young. È di *bon ton* ispirarsi a questi autori per organizzare i funerali di una persona cara o stendere il disegno di un sepolcro. Gli imitatori sono legioni. Già nel 1761 si parla in Germania, per sorriderne, di *Nachtgedankenmacher*, ovvero di « facitori di pensieri notturni » (il termine è stato creato da Nicolai, uomo dei Lumi).

Poi, sulla scia di Gray, sono i cimiteri e i sepolcri che diventano i supporti del fantasticare. Nella Francia del Consolato e dei primi anni dell'impero, ansiosa di trovare ancoraggi rassicuranti per i suoi riti restaurati, emergerà tutta

una serie di cantori del cimitero e dei funerali, poeti accademici dal respiro corto: Fontanes (*Le Jour des morts dans une campagne*), Baour Lormian (*La sépulture*). In Italia, la poesia dei sepolcri ritrova una sicura originalità e una maggior forza con il poema di Foscolo, che fa del sepolcro il supporto dell'esaltazione delle virtù civiche e di un passato nazionale. Da quest'itinerario alla fin fine pacificato e rassicurante, che si concentra sul letto del morente e medita al cimitero, più d'uno si distacca per abbandonarsi alla vertigine di una morte fine a se stessa. Così in Francia Feutry, che evoca nel suo *Temple de la Mort* lo spettacolo barocco fuori stagione degli inferni e dei loro supplizi... Ma costoro appartengono a quell'altra corrente che — in una gamma che va dal compiacimento celato alla dilettazione confessa — cerca nello spettacolo della morte qualcosa di diverso da una dolce fantasticheria.

È una transizione che avviene attraverso più di una via. La prima è forse quella che dirò vereconda, o inconfessata: quella di Restii de la Bretonne, che nel decennio 1780-90 tiene nelle sue *Nuits de Paris* una cronaca in cui la morte striscia, s'insinua, ma talvolta si gonfia o si presenta a viso scoperto. Si va dalla scena edificante al letto d'agonia del povero alle esecuzioni pubbliche che rivoltano lo scrittore — ma perché recarvisi tanto spesso? — alla scena di genere all'angolo d'una strada: la carrozza che scaglia l'onesto padre di famiglia contro la pietra miliare, spaccandogli il cranio... Poi le immagini si precisano. Il nostro *voyeur* spia nelle vie notturne gli studenti di medicina che se ne vanno al cimitero a disseppellirvi i morti che debbono servire alle loro dissezioni. Affascinato dalla morte come lo è dal sesso (i due temi sono spesso in lui intimamente legati), Restii de la Bretonne, scaltro e ingenuo nel suo moralismo, rispecchia una parte dell'atmosfera dell'epoca: il panico collettivo davanti alla violazione delle tombe, assai vicino a quella paura di esser sepolti vivi di cui si son viste le imponenti dimensioni.

Vertigine della morte.

Passiamo infine dall'universo dei *voyeurs* a quello degli attori, di questi eredi dei *roués*² per i quali lo spettacolo della

morte acquista un fascino tanto più vivo, in quanto è direttamente legato al godimento. Costoro non sono dei nuovi arrivati. Il Settecento dei *roués* è dunque stato un secolo più sadico degli altri? Senza attribuire all'esplorazione dei bassifondi un'importanza maggiore di quanto meriti — guardiamoci dalla vertigine di Restif! — l'Inghilterra ci offre un sito d'osservazione significativo. La violenza popolare nelle strade aveva, se così può dirsi, i suoi titoli di nobiltà, dai « ragazzi urlanti » del secolo precedente fino al gruppo dei Mohawks, che nelle loro spedizioni notturne associano sadismo e violenza sessuale. Nelle case accoglienti ad uso del bel mondo la fustigazione prende ufficialmente il suo posto tra le pratiche organizzate. L'associazione di violenza e sessualità si riveste spesso di orpelli satanici, in forma di messe nere e orge varie. È soprattutto noto il Hell Fire Club di Londra, prototipo delle società di deboscia diaboliche che pullulano dopo il 1710, e che nel decennio 1720-30 s'incontrano a Oxford come a Cambridge.

Caratterizzato dall'associazione di sessualità e violenza — la fustigazione come pimento di voluttà rinnovate — il modello inglese è un esempio di sadismo prima di Sade. Ma include anche il satanismo, l'occultismo: una cornice formale derisoria (almeno per noi), ma destinata a impregnare durevolmente la sensibilità collettiva per il tramite delle mediazioni letterarie del secolo successivo. A questo titolo, esso sanziona in ogni modo una svolta il cui carattere è meno aneddotico di quel che paia. Siamo veramente dinanzi alla fine del sabba, delle messe nere, di quell'aldilà satanico ch'era durato fino alle ragazzette di Salem del 1693... La storia degli uomini, la quale ritrova gli stessi temi, ma, secondo l'espressione di Marx, in versione caricaturale, registra qui il passaggio al livello del giuoco, o della sublimazione letteraria, di tutto un corpus di credenze. Ciò beninteso non vuol minimamente dire che nelle campagne non si creda più nel Diavolo.

Il modello francese, quale ci accingiamo ad illustrarlo a partire da Sade, spinge più lontano, sino a raggiungere un livello finallora sconosciuto, quell'esplorazione del profondo che ha per effetto di modificare l'immagine della morte. Nella lettura sadiana della morte, pur rimarchevolmente omogenea,

possono distinguersi due livelli. C'è la lettura del filosofo materialista dei Lumi, più sopra accennata. Poi c'è l'altra morte, che reintroduce la vertigine e la fascinazione: sbocco ultimo e logico della sofferenza inflitta, a sua volta complemento della ricerca del godimento. Senza che sia necessario moltiplicare le esemplificazioni di un procedimento il cui carattere ripetitivo si svela nell'alchimia medesima delle combinazioni di cui va in cerca, è il meccanismo fantastico delle *Cent vingt journées de Sodome* che s'impone: un tempio del godimento e della morte come lo era l'abbazia di Sainte-Marie-aux-Bois in *Justine*, ma reso ancor più implacabile dal suo carattere di utopia organizzata, in cui lo sterminio di tutti assume l'aspetto del fare a pezzi, dello smembramento sistematico. Ma per iniziarsi al sistema sadiano della morte basta in verità penetrare, al seguito di Thérèse e del falsario Roland, nella cripta in cui avviene la dimostrazione dell'intimo nesso che lega, attraverso la sofferenza, godimento e morte. Sofferenza inflitta: « Il delitto accende la mia lussuria — dichiara Roland — e più è terribile, più mi pungola. Commettendolo, io godo la medesima specie di piacere che gli uomini ordinari gustano nella lubricità; e cento volte mi sono trovato — pensando al delitto, abbandonandomi vi, o subito dopo averlo commesso — nel medesimo stato in cui ci si trova presso una bella donna nuda... ».

Ma anche, secondo un principio di reciprocità, sofferenza ricevuta, estasi finale in cui la piccola morte si confonde con la morte vera per strangolamento. Di qui la sconcertante *escalation* delle esperienze in cui Roland s'impegna insieme con Thérèse, e che associano la voluttà e la morte. Lasciamogli di nuovo la parola: « Questo tormento è più dolce che tu non pensi... "non sentirai la morte che attraverso inesprimibili sensazioni di piacere. La compressione che questa corda opererà sulla massa dei tuoi nervi incendierà gli organi della voluttà; è un effetto certo... ». Roland spinge l'imprudenza fino a farsi impiccare da Thérèse (che lo libera dal cappio *in extremis*) per verificare personalmente l'intreccio dell'ultimo spasimo e della suprema voluttà. Sade esplicita dunque sino al loro estremo limite i legami che uniscono Eros e Thanatos, i giuochi della pulsione erotica e della pulsione di morte.

Se si vuol cercare la traduzione pittorica di questa

immersione nelle profondità della morte, ci si volgerà certo verso Goya; ma si troverà altresì un ricco pascolo, in uno stile diversissimo, in Fussli. Nel caso dei dipinti e delle incisioni del pittore svizzero, non si sa invero per quale via affrontare il tema macabro, tanto esso è onnipresente (seppure ci si rifiuti, per non mescolare i generi, di leggere la morte nel sorriso crudele delle sue etere divoratrici). Rimane l'impressione inquietante di una torbida dilettazione della morte, in cui la ragione perde i suoi diritti: è Wolfram che, come nel testo di Margherita di Navarra, conduce Bertrando di Navarra nella cella in cui ha rinchiuso sua moglie in compagnia dello scheletro del suo amante; è, più ancora, il ben noto tema del sogno angoscioso, ripetutamente trattato, con la figura dell'« incubo » che talvolta si stacca da due donne addormentate, ma — nella sua versione più celebre — grava con tutto il suo peso sul corpo di una dormiente nell'atteggiamento della morte. Aprendo la porta del sogno, Füssli, come Goya, vi scopre la morte.

Ma la sensibilità che ha prodotto Sade e Füssli secerne una sorta di discorso bastardo, intermedio tra la poesia sentimentale delle tombe e la provocazione sadiana: il romanzo nero.

Non possiamo qui più che tentare di valutare il peso di questo fenomeno collettivo nella nostra storia della sensibilità alla morte. E a questo fine è necessario sbarazzarsi definitivamente di ogni pregiudizio « letterario », ossia guardarsi dal trattare con disprezzo una letteratura spesso mediocre, che punta sugli effetti facili senza temere di ripetersi. È proprio questa mediocrità che ce la rende interessante. Questa biblioteca per gabinetti di lettura, per il nuovo pubblico piccolo-borghese come per i minuti piaceri dell'élite, se non testimonia di una cultura « popolare », le è però contigua: fate un altro passo, e troverete i *canards*, i fogli volanti che a cominciare da questo secolo raccontano con dovizia di particolari i fatti di cronaca nera al pubblico popolare urbano. È una tappa intermedia, in attesa che la stampa, attraverso l'invenzione del *feuilleton* nel decennio 1840-50, introduca l'anello mancante in questa produzione che rispecchia e alimenta i fantasmi collettivi (ma in Inghilterra già

Ann Radcliffe si farà conoscere pubblicando i suoi romanzi a puntate nelle riviste).

È chiaramente in Inghilterra che, con il *Castle of Otranto* (1764) di Horace Walpole, nasce il romanzo «gotico». Poi il discorso s'irrobustisce, trova i suoi temi e i suoi *leitmotive* con Ann Radcliff, che esordisce nel 1789 con *The Castles of Athlin and Dunlayne*, per affermarsi nel 1791 con *The Romance of the Forest*, e soprattutto, tre anni dopo, con quello ch'è indubbiamente il suo capolavoro, *The Italian*. Consapevoli del carattere arbitrario di indicazioni così frammentarie, possiamo accontentarci di menzionare qualche altro autore: Lewis, il cui *The Monk* (1795) è un contributo di prima grandezza al genere; la creazione del personaggio di Frankenstein ad opera di Mary Shelley nel 1817; e infine, nel 1820, il capolavoro del pastore Charles Maturin, *Melmoth the Wanderer*.

Nella cornice gotica o nella natura selvaggia, è la morte come ossessione che fornisce la trama generale. Morte ovviamente violenta: l'assassinio, il sequestro, la tortura, lo stupro ne sono le molle banali. Va però subito detto che il romanzo gotico suggerisce più che non offra i particolari. Le descrizioni sadiane non gli si confanno, e lo studio delle illustrazioni di queste opere — elemento importante, che innalza spesso ai nostri occhi la piattezza del testo — conferma la scelta di ricorrere alla metafora, all'iperbole, o semplicemente al silenzio. Eros e Thanatos, senza dubbio. Ma l'erotismo, molla fondamentale (che si esprime nella costante della fanciulla perseguitata), è però allusivo, represso. E in suo luogo assistiamo al proliferare delle creazioni e delle creature fantastiche. Nell'esplorazione della morte, le avventure della ragione avevano condotto Sade oltre i confini del lecito; ora la valvola è stata chiusa, ma la compensazione avviene con altri mezzi.

Quest'insorgere di un aldilà fantastico, con il quale si giuoca in maniera sempre più compiaciuta, conferisce all'eroe umano una consistenza nuova. In contrapposizione alla vergine perseguitata, egli diviene l'incarnazione del male radicale. Così in *The Monk* il priore Ambrose cerca il proprio appagamento nell'assassinio e nello stupro. Ma ecco che il personaggio malvagio diviene incantatore e seminatore di scompiglio: allo spirare del suo patto con Satana, Melmoth, l'eroe di Maturin,

sarà sì trascinato via dai diavoli, ma le clausole stesse del patto che lo lega — egli eviterà la dannazione se qualcuno accetta di condividere la sua sorte — ne fanno un eroe più complesso, incarnazione di quella ricerca e di quell'insoddisfazione vitale che (in un diverso registro, ma i contemporanei hanno visto la differenza?) Goethe impersona nella medesima epoca in Faust. Com'è già stato osservato, l'eroe byroniano, di cui lo stesso Byron fu forse l'incarnazione più perfetta — appassionato, malvagio, che soffre e ama far soffrire — affonda le sue radici nella sensibilità di un'epoca che, dopo aver esorcizzato i terrori e i supplizi dell'aldilà, li reinventa per deliziarsene; dopo aver messo al bando i castighi divini, si compiace del senso del peccato, e di quella forma di rimorso che si chiama il male di vivere.

Tirate le somme, l'eroe byroniano non è che la replica sulla terra della sconcertante personalità del Tentatore, di Satana, espressione dell'attrazione del male e del suo intimo legame con la bellezza e il piacere, visibile anche in altre metafore (la Medusa in Shelley o in Goethe): riflesso lontano e sublimato di quel che Sade aveva analizzato in maniera franca e diretta. Nel nuovo mondo fantastico che cerca i suoi supporti, una creatura d'immaginazione illustrerà questo derivato del fantasma sadiano: il vampiro. Certo, i vampiri esistevano da lungo tempo nelle loro tane balcaniche o transilvane; ma solo allora si opera la loro naturalizzazione nella sensibilità occidentale. E se aggiungiamo a questo pantheon nascente il personaggio di Frankenstein, cui Mary Shelley dà vita nel 1817, ecco insediati gli elementi del nuovo fantastico dell'Otto e anche del Novecento; solo che Frankenstein, nato dalla mano dell'uomo, in questa storia dell'immaginario collettivo è più un annuncio che un'eredità.

Il risveglio mistico.

Occorre infine evocare, nel suo rapporto con la morte, ch'è essenziale, l'avventura degli « illuminati » europei, il risveglio dell'irrazionale e della credenza nel soprannaturale.

Nel cuore dei Lumi, e alla fin fine nella loro cornice, emergono alla svolta di metà secolo coloro che diverranno i

maestri, appena celati, di tutto un risveglio mistico. Poi, sotto l'influenza di questi pensatori progressivamente accettati, ma un tempo tutti più o meno « *philosophes* in incognito » (il titolo che fu dato a Saint-Martin), affiorano altri personaggi, capi di sette più ambigue, o praticanti delle nuove medicine parallele, per non dire ciarlatani... Associandoli in un'unica nebulosa, non si corre il rischio di scadere nella caricatura? Ma i contemporanei li hanno sentiti così: nel decennio 1780-90 un abate Lefranc, uomo dei Lumi, scrive che « Mesmer sembra aver preparato gli spiriti ad ammettere in Francia i sistemi di Swedenborg, di Lavater, di Saint-Martin e di parecchi altri fanatici, i quali predicano in tutta Europa una nuova dottrina che si diffonde con enorme rapidità ».

Swedenborg si spegne a Londra nel 1772, lasciando nelle sue opere maggiori — *Arcana caelestia* (1749), *De nova Hyerosolyma* (1758), *Vera christiana religio* (1771) — il frutto delle illuminazioni che lo hanno colpito a cominciare dal 1743, e dei suoi scambi con il mondo degli spiriti. Promettendo di consegnare agli uomini le chiavi del simbolismo che unisce universo terreno e universo spirituale, Swedenborg apre le porte della « Nuova Gerusalemme » che si offre a colui che sa. Lavater (1741-1801), il pastore zurighese che tanta influenza ebbe sull'intero *Sturm und Drang*, espone nelle *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-78) e nei quaderni segreti la sua lettura mistica dei rapporti del fisico e dello spirituale. In Francia, è Saint-Martin (1743-1803) che sulla loro scia sviluppa i temi del neospiritualismo mistico, abbeveratosi alle fonti neoplatoniche o cabbalistiche (*L'homme de désir*, 1790; *De l'esprit des choses*, 1800...).

Ci guarderemo dal condividere l'incomprensione dei Lumi per la scoperta di questi isolati dell'avventura mistica: ci condanneremmo a misconoscere l'influenza che costoro hanno esercitato sulle generazioni successive. E piuttosto che arrischiarci a commentare Swedenborg o Lavater, non troveremo forse in Blake, che li segue a breve distanza (la maggior parte delle immagini conservate si situa tra il 1790 e il 1810), la visione più avvincente di questa ricerca insieme eterodossa e profondamente radicata nella tradizione scritturale? Blake, marginale, e tuttavia apprezzato da certuni, disegna, incide e dipinge; e, dall'uno all'altro tema, è il suo

universo interiore ch'egli esprime, un universo in cui l'avventura della morte ritorna come un insistente *leitmotiv*.

Può trattarsi della morte brutale, crudele: così, agli inizi, quell'immagine della spedizione contro i negri in rivolta del Surinam, che ci mette sotto gli occhi un negro appeso per un gancio a mezzo corpo, in un paesaggio fitto di picche sormontate da teste... Dall'Europa giunge l'immagine della carestia (1805), che affianca esseri famelici, il cadavere di una donna, e scene di antropofagia. Nell'illustrazione dell'*Imperturbabile peste*, visione della raccolta dei cadaveri, emerge la silhouette dell'annunziatore della morte, che, campanella in mano, proclama: « Lord have mercy on us... ». Ed è questa silhouette che c'introduce, come per gradi, alla meditazione di Blake sulla morte. Ritroviamo la sua impassibilità nell'immagine della morte della moglie di Ezechiele (1794): il profeta barbuto, inginocchiato, sembra offrire questa separazione con quieta rassegnazione... Agli antipodi della sensibilità a fior di pelle dei suoi contemporanei, Blake esprime la morte accettata. Si guardi la danza dei morti nelle sue illustrazioni per il poema *The Grave* di Blair, che collocano fianco a fianco in una cripta il consigliere, il re, il cavaliere, la madre e il bambino... In termini ancor più impressionanti, ecco nella *Casa della morte* (1795) un sacrificatore a fronte bassa contemplare dei giacenti distesi su stuoie, mentre un Padre eterno cieco ne chiude gli occhi... A contrasto, un bell'acquarello del 1795, *Pity*, apre la porta del sogno: montato su un cavallo bianco, un angelo raccoglie in volo l'anima (o il bambino... poco importa) di una donna morta. Più tarde sono le immagini sul tema *Un corpo spirituale s'è levato* (1801), o *L'unione dell'anima con Dio...* Con le sue forme massicce e la sua falsa ingenuità, Blake è indubbiamente l'interprete più convincente di questa ostinata vena mistica che riaffiora e si afferma a cavaliere dei due secoli.

Dall'uno all'altro di questi maestri segreti, illustri o sconosciuti, si trasmette e s'elabora un nuovo discorso mistico, sorge un nuovo aldilà popolato di creature spirituali. Tale spiritualità al margine delle religioni costituite troverà i suoi uditori più attenti nell'Ottocento, dai romantici tedeschi a Honoré de Balzac; ma ha già il suo pubblico del mondo dell'*Aufklärung*.

Le strutture di collegamento esistono, e anche le individualità, mezzo pensatori e mezzo capi di sette, come Martinez de Pasqually (1727-79), autore di un *Traité de la réintégration des êtres* e fondatore dell'« Ordine dei Cavalieri massoni eletti Cohen dell'Universo », la cui influenza fu essenziale per Mesmer, Cagliostro e Saint-Martin. Nella comoda cornice della massoneria, ha luogo nell'ultimo terzo del secolo la vittoriosa avanzata delle tendenze mistiche e « illuminate », per le quali la tappa conclusiva dell'iniziazione consiste nel penetrare il grande segreto dell'aldilà. Senza moltiplicare gli esempi, la fioritura dei Rosacroce in Germania a partire dal 1760, ma soprattutto nel decennio 1780-90, testimonia l'impatto crescente dell'esoterismo mistico su spiriti che l'*Aufklärung* non basta più a convincere. Mesmer, l'uomo del magnetismo animale, che grazie al suo *haquet* e alle scariche elettriche opera cure meravigliose a Parigi tra il 1773 e il 1784, e si vede condannare, o quanto meno sconfessare, da una commissione in cui siedono Franklin, Lavoisier, Bailly e Jussieu, offre ai nostri occhi l'esempio forse più suggestivo del qui prò quo che potè avvenire, almeno per un certo periodo, tra una scienza dei Lumi sollecitata da ogni parte — il magnetismo, l'elettricità... — e l'attrazione del mistero nelle sue forme più equivoche.

Quel che rimane più impressionante in questa psicologia del miracolo, di cui percepiamo a tutti i livelli le molteplici connivenze con il risveglio della pulsione di morte, è indubbiamente la sua diffusione sociale: curiosità di aristocratici o di borghesi malati di nervi, essa non risparmia i ceti popolari né a Parigi né nella Prussia di Federico Guglielmo II. Magnetizzatori, maghi e messia, che evocano gli spiriti e attendono la fine del mondo, pullulano. In alto come in basso, resta l'impressione del risveglio panico nel crepuscolo dei Lumi, di un irrazionale di cui la paura della morte ed i più fantastici aldilà costituiscono l'alimento tanto più inatteso, in quanto si era così certi di esserne venuti a capo.

1 H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse...*, 259.

2 [«Nome dato, sotto la reggenza del duca d'Orléans (1715-23), a uomini dal comportamento dissoluto, così chiamati perché giudicati degni del supplizio della ruota.» (Littré)].

XXIX. DALLA RIVOLUZIONE NELLA MORTE AL RITORNO ALL'ORDINE

Un avventuroso cinquantennio di ricerche, d'interrogativi, di prospezione in tutte le direzioni e a tutti i livelli: non ne è rimasto nulla sul piano delle tracce tangibili, dei sistemi e delle istituzioni? Si dirà che la domanda ha già avuto parzialmente risposta: dai cimiteri agli epitaffi, abbiamo ben visto manifestarsi gli indizi materiali del mutamento. Ma non tutto avviene per spostamenti impercettibili.

Tra il 1790 e il 1815, questo periodo ha conosciuto un quarto di secolo di brusche trasformazioni, di sconvolgimenti dell'edificio sociale. Cominciamo con la Rivoluzione francese strettamente intesa, che presenta il carattere di un'avventura specifica, giacché essa sola ha spinto la sperimentazione sino all'abbattimento di un intero sistema costituito, e all'elaborazione, sia pur passeggera, di un nuovo rituale. Ma, proprio perché limitata nel tempo e nello spazio, quest'avventura può rivestire un carattere esemplare, o rivelatore.

Se ci si lascia portare dal discorso dell'epoca, e dai suoi echi, talvolta remoti, è il risveglio di una pulsione di morte collettiva che appare come il contrassegno del periodo rivoluzionario. Valga per tutte l'immagine della folla e delle sue violenze, che giungono fino al massacro: per esempio, ai celebri massacri nelle prigioni del settembre 1792. Il tema è stato orchestrato già all'epoca. Ecco Restif de la Bretonne, che dalla sua camera ha udito la parola della fine: « Uno di loro che avrei voluto vedere per leggere la sua anima ripugnante sul suo viso esecrabile, gridò forsennatamente: ' Viva la morte '. Non è una voce che ho raccolto, l'ho udito con le mie orecchie, e ne ho rabbrivito... ».

La Rivoluzione come massacro, che, « quale Saturno che divora i suoi figli », risveglia la bestialità popolare. È

indubbiamente questa l'immagine che ne ebbe una buona parte dell'opinione europea, quella raggiunta dalle caricature inglesi di Gillray o Rowlandson, in cui si assiste al pasto antropofago del sanculotto: teste, braccia, visceri che traboccano dalla pentola, sì che ciascuno possa scegliere il suo boccone preferito... Senza voler coprire con un velo pudico gli aspetti concreti delle violenze popolari (ma l'antropofagia è di troppo!), è possibile situare al suo giusto posto ciò ch'esse realmente rappresentano nella storia della sensibilità alla morte. Indubbiamente, non una novità (e tanto meno un'invenzione, in cui si riconoscerebbe l'influenza del marchese!), ma piuttosto il prolungamento dei tumulti di vecchio stile, con la loro idea di una giustizia popolare diretta, e all'occasione le loro mutilazioni rituali.

Se nel mutato rapporto con la morte violenta introdotto dalla Rivoluzione c'è novità, la si può trovare, piuttosto che nella spontaneità delle masse, nel sorgere dell'idea del Terrore, quale nel 1793-94 s'impone ai dirigenti del movimento come mezzo necessario per la salvezza della patria. Il Terrore ripudia la torbida fascinazione del sangue, perlomeno in via di principio. Esso ha al suo servizio la filantropica invenzione del dr. Guillotin, strumento per abbreviare la sofferenza, pienamente coerente con il pensiero dei Lumi. Il Terrore rappresenta però una forma diversa di morte inflitta, agli antipodi dell'autodafé quale ancora lo praticavano in tempi non troppo lontani la Spagna e il Portogallo. Operazione chirurgica indispensabile, esso rifiuta l'apparato religioso dell'ultima riconciliazione, ma diviene uno dei volti della nuova morte civica: il rovescio, se si vuole, o il negativo della nuova morte eroica per la patria. A questo titolo, il Terrore va piuttosto situato tra le anticipazioni del futuro, che non tra le eredità del passato.

D'altronde, senza lasciarsi ipnotizzare dall'immagine ricevuta dell'immenso bagno di sangue collettivo, converrà relativizzarne l'ampiezza. Le cinquantamila sentenze capitali (più o meno) pronunciate dai tribunali rivoluzionari, pari a circa il 2 per mille dei francesi, danno la misura di un episodio tragico ma limitato nel tempo, e forse più ancora distribuito nello spazio in maniera fortemente diseguale, come dimostra la carta delle esecuzioni: accanto ad alcune aree pesantemente

colpite — Parigi, Lione, j'Ovest o il Midi — numerosi dipartimenti non hanno pratica-mente conosciuto la ghigliottina. Senza voler passare sotto silenzio l'ossessione della morte nel cuore della crisi vissuta, occorre qui indubbiamente situarsi ad un livello più profondo. Dopo tutto, la morte non era iscritta in partenza nell'avventura rivoluzionaria, ed è divenuto banale ricordare l'apparente contraddizione del deputato Robespierre che propone alla Costituente l'abolizione della pena capitale, prima di diventare il simbolo incarnato del Terrore in azione.

La divisione laica.

Trascinati dalla forza delle cose in un'avventura individuale precocemente percepita come mortale, messi altresì di fronte alle opzioni essenziali rispetto alle quali la scristianizzazione dell'anno II li costringe a definirsi, i capi rivoluzionari hanno dovuto riprendere in termini tragici le questioni fondamentali che i loro predecessori avevano agitato nei salotti. In tal senso, la Rivoluzione francese rappresenta la punta estrema, radicalizzata, di un'ideologia dei Lumi posta dinanzi al banco di prova dell'azione. Nei più avanzati, la lotta contro la religione costituita passa per lo smascheramento dell'« impostura dei preti », concepita come quel ricatto attraverso la morte e l'aldilà che viene denunciato dal « Père Duchesne », il popolare giornale di Hébert.

Ma ai materialisti dei Lumi Robespierre e i suoi compagni rispondono in nome di un'esigenza che appartiene dichiaratamente all'ordine della morale e del sentimento.

Quale vantaggio trovi nel persuadere l'uomo che una forza cieca presiede ai suoi destini e colpisce a caso il crimine e la virtù; che la sua anima non è che un soffio leggero che si spegne sulla soglia della tomba? L'idea del suo nulla gli ispirerà forse sentimenti più puri e più elevati che non quella della sua immortalità? Gli ispirerà essa un maggior rispetto per i suoi simili e per se medesimo, un maggior attaccamento alla patria, una maggiore audacia nello sfidare la tirannia, un maggior disprezzo per la morte o- per la voluttà? Voi che

rimpiangete un amico virtuoso, certo amate pensare che la parte più bella di lui è sfuggita al trapasso! Voi che piangete sulla bara di un figlio o di una sposa, siete forse consolati da chi vi dice che di essi nulla più resta che una vile polvere?

È noto il prolungamento di questa tirata robespierriana, e com'essa diventi il dogma riconosciuto ma effimero della proclamazione ufficiale: « Il popolo francese riconosce l'Essere Supremo e l'immortalità dell'anima », secondo la formula adottata il 21 pratile dell'anno II in occasione della festa dell'Essere supremo a Parigi e in tutta la Francia.

Da Robespierre che rivendica, se così può dirsi, il diritto all'immortalità dell'anima, ma chiude il suo ultimo messaggio affidando alla posterità la cura della propria sopravvivenza nei secoli, un itinerario perfettamente naturale conduce all'affermazione cento volte ripetuta della sopravvivenza dell'eroe nella coscienza dei concittadini. S'incontrano qui coloro che credono nell'immortalità dell'anima e coloro che non vi credono. Per accogliere i suoi eroi morti, ed assicurargli la sopravvivenza nei secoli, la Rivoluzione crea quella necropoli nazionale ch'è il Panthéon; e vi organizza la traslazione delle ceneri di Voltaire e di Rousseau, come pure delle glorie nuove, Marat o Le Peletier... E gli eroi anonimi — ad esempio i morti della giornata del 10 agosto 1792 — hanno diritto a un cerimoniale che, se esalta in modo speciale l'individualità eroica, si vuole però aperto ad ogni buon cittadino. Chaumette, sostituto del procuratore della Comune di Parigi, fa decidere che ai funerali sarà portato un vessillo con la scritta: « L'uomo giusto non muore mai; egli vive nella memoria dei suoi concittadini... ». Si entra qui in pieno nei tentativi compiuti dagli uomini della Rivoluzione per inventare un nuovo rituale appropriato ai tempi e alle nuove certezze, sgombro insieme dalla pompa aristocratica e dai residui della superstizione. Tra coloro che credono nell'immortalità dell'anima e quanti affidano la cura di questa sopravvivenza alla memoria collettiva, prende forma un compromesso; e malgrado sia stata sconfessata da Robespierre, la celebre ordinanza redatta da Fouché a Nevers il 19 settembre 1793 rimane il documento più elaborato di questa liturgia alla ricerca di nuove forme d'espressione.

Art. 4. In ciascuna municipalità, tutti i cittadini morti, a qualunque setta appartengano, saranno condotti ventiquattr'ore dopo il decesso, e quarantotto in caso di morte improvvisa, nel luogo destinato per la sepoltura comune, coperti di un velo funebre su cui sarà dipinto il sonno, accompagnati da un funzionario pubblico, circondati dai loro amiri vestiti a lutto, e da un distaccamento di loro fratelli d'arme.

Art. 5. Il luogo comune in cui le loro ceneri riposeranno sarà isolato da ogni abitazione, e vi si planteranno alberi sotto la cui ombra s'innalzerà una statua rappresentante il sonno. Tutti gli altri segni saranno distrutti.

Art. 6. Sulla porta di questo campo consacrato da un rispetto religioso per i mani dei morti, si leggerà questa iscrizione: « La morte è un eterno sonno ».

Art. 7. Tutti coloro che dopo morti saranno giudicati dai concittadini delle loro comuni aver ben meritato della patria, avranno sulle loro tombe una pietra modellata in forma di corona di quercia...

Tra l'intransigenza di quanti vogliono bandire la morte dalla coscienza collettiva e l'atteggiamento (che possiamo forse dire realistico) di coloro che tentano di formalizzare in maniera diversa i riti dell'ultimo passaggio, la forza delle cose sembra decidere, all'epoca del Direttorio, nel senso di una mera disorganizzazione del cerimoniale della morte. Le ragioni ideologiche, e puramente e semplicemente la fiamma rivoluzionaria, ch'erano prevalse in passato, si dissolvono, e tanto più evidente appare quindi il vuoto lasciato dall'estirpazione del culto. Nell'anno VII, un opuscolo polemico anonimo intitolato *Réflexions sur la mori de ma mère* illustra amaramente l'assenza di qualsiasi cerimoniale, e ancor peggio di qualsiasi organizzazione, e la desolazione di un cimitero ridotto ad una fossa comune in un terreno abbandonato. Questi echi malevoli trovano la loro giustificazione in una realtà di fatto. Dopo aver demolito l'antica organizzazione clericale della morte, la Rivoluzione ha proposto — ma solo temporaneamente — un nuovo coerente modello tanto della morte quanto dell'aldilà e dei funerali; ed ecco ch'esso si

sbriciola, lasciando l'apparenza di un grande vuoto...

Tutto ciò, si dirà, vale per la Francia, la quale è un'eccezione in un'Europa che, malgrado tutto, non ha vissuto la fiammata rivoluzionaria scristianizzante; che l'ha solo immaginata da lontano, come l'Inghilterra o gli Stati Uniti, o non l'ha conosciuta che di rimbalzo, nella versione di seconda generazione, senza viverne gli episodi centrali. Ma una buona parte di quest'Europa — quella dei paesi annessi o delle dipendenze del grande Impero — ha ricevuto la legislazione prima rivoluzionaria e poi napoleonica: dalla Renania all'Italia, e persino alla Spagna, rimangono le tracce della svolta, anche se questa si situa spesso su una linea di continuità (alquanto brutale!) con le iniziative più ardite del dispotismo illuminato. Passata la « tempesta » rivoluzionaria, ciò che resta di più durevole è indubbiamente quella che con P. Chaunu chiameremo la « divisione laica », ovvero la dissociazione, attuata in varia misura secondo i luoghi, del rituale della morte e della pratica religiosa.

Ritorni all'ordine.

Rimane da domandarsi se l'episodio rivoluzionario — in maniera diretta in Francia, indiretta altrove — non lasci che tracce negative, o se le sue anticipazioni, anche le più audaci, riflessi della sensibilità del tempo, non prefigurino tutto un insieme di pratiche di cui l'Ottocento sarà l'erede diretto (senza sempre riconoscere il proprio debito), e di cui farà buon uso. Eroiizzazione, culto civico dei morti, esaltazione dell'immortalità dell'anima, perlomeno sotto la forma umanizzata della sopravvivenza nella memoria degli altri: tutte queste nozioni non sarebbero dunque durate che il tempo di un fuoco di paglia?

Sicuramente no. Ed è qui il luogo per cercare di vedere in qual modo, all'orizzonte dell'anno 1800, gli uomini posti di fronte a questo rigurgito della morte da un lato, e alla rimessa in questione delle pratiche ricevute dall'altro, abbiano tentato di riprendere il controllo di quel che gli sfuggiva di mano, e di lottare contro la vertigine in cui si sentivano trascinati.

La prima e più ovvia opzione è quella del ritorno all'ordine

dei Lumi, in un quadro neoclassico: è, se si vuole, la scelta goethiana, che integra le esperienze dello *Sturm und Drang* e dell'incertezza, dell'inconsistenza delle passioni in una sintesi più elaborata, arricchita ma dominata. Nel campo della morte, così profondamente sconvolto dall'intero ciclo di fine secolo, s'è questa scelta rivelata vitale? Parrebbe di sì, spogliando il preziosissimo corpus dei quarantun rapporti inviati all'Institut de France nell'estate 1800 in risposta al quesito messo a concorso dal ministro dell'Interno, Luciano Bonaparte, sul tema: « Quali cerimonie debbono farsi per i funerali, e quale regolamento deve adottarsi per il luogo delle sepolture? ». Questa domanda, che l'élite dirigente si pone alla fine della Rivoluzione, e ch'è la nostra stessa domanda, riceve dunque la risposta dei dotti, in maggioranza professori, medici e funzionari.

Nella sua effettiva omogeneità, la testimonianza collettiva delle risposte rimane un discorso dei Lumi, ma ripensato e maturato. È impressionante vedervi risorgere, nei più, la serie delle idee di cui abbiamo visto il dispiegarsi a partire dal 1760 o 1770: il problema della morte apparente e la paura di esser sepolti vivi (che non rientrava in maniera ovvia nella formulazione del tema) si sono energicamente imposti alla maggioranza degli autori, e così pure l'altra idea-forza che conosciamo bene, quella delle « emanazioni ». Occultando questa paura oscura dei morti, l'utilitarismo dei Lumi rende gli interrogati inesauribili sull'argomento della gestione di questi corpi ingombranti, sulla necessità di evitare la pompa e la frivola sontuosità delle esequie, sulla pianificazione della rotazione delle tombe, e persino sull'utilizzazione dei morti come concime, al servizio della vita. Ma questa messa a profitto di ordine pratico, cui molti pensano, appare poca cosa a paragone di quel che si può cavare dalla morte sul piano ideologico. Occorre — tutti ne sono persuasi — far servire la morte all'educazione dei vivi. I funerali che questi uomini sognano si vogliono strumento di una pedagogia esplicita, supporto del dolore familiare, ma più ancora dimostrazione della collettività: l'idea di un giudizio collettivo postumo sul defunto, che ne metta in evidenza i meriti, è uno dei temi più frequentemente ricorrenti. Al cimitero, il monumento rievocherà e fisserà questo ricordo. Perciò essi insistono sulla

nuova immagine che si dovrà presentare, ossia quella della morte sonno, o del genio della vita che spegne la sua fiaccola; e per la stessa ragione aspirano a fare del cimitero « un amabile giardino dove scherzino i bambini ».

Al termine della loro inchiesta, i nostri autori sono persuasi di esser riusciti a superare la contraddizione delle due morti che ostinatamente si danno il cambio nel loro discorso: la morte minacciosa, ripugnante, pericolosa, di cui hanno organizzato la gestione; e l'altra morte, astratta, utile, recuperabile, posta al servizio della vita. Il cimitero, decentrato, ma frequentato e familiare, asilo dei morti ma contemporaneamente giardino e monumento collettivo, è il luogo in cui si opera questa conciliazione.

Senza contrapporsi alla lettura dei nuovi Lumi — esiste più di un compromesso possibile — esiste un'altra via del ritorno all'ordine, ossia quella che dirò (consapevole di ciò che ogni semplificazione può avere di caricaturale) della « Restaurazione »: quella cioè del ritorno ai valori religiosi e alle pratiche che li accompagnano. Viene in mente Chateaubriand e il *Gènte du christianisme*, che compare nel 1801: «Venite a vedere morire il Cristiano ». Il banco di prova della solidità del discorso religioso è il passaggio della morte. Dietro Chateaubriand, epigoni, mediocri: Fontanes, che celebra accademicamente la morte cristiana restaurata nel suo poema *Le Jour des morts dans la campagne*, o Legouvè... ma anche quegli spiriti inquieti che si chiamano Senancour o Ballanche, rappresentanti del preromanticismo francese, incurabilmente rosi dalle immagini della morte e della perdita delle persone care.

Per il loro tramite si effettua la transizione dai nuovi cristiani agli ideologi inquieti, coloro che, fedeli all'agnosticismo dei Lumi, urtano nel mistero della morte. Benjamin Constant dà il la: « Ognuno sa che un'ora l'attende, che lo separerà da tutto ciò che ha visto, e se ama qualcosa, da tutto ciò che ama; ciascuno sa che quest'ora sarà terribile, accompagnata da convulsioni di infausto auspicio, e da dolori ignoti, che nessuno ha potuto descrivere e che nessuno può congetturare... La terra si socchiude e si tace... ». Dagli uni agli altri, si sente che la ferita non è rimarginata, che, lungi

dall'esser stato archiviato, il dossier della morte ha davanti a sé sviluppi nuovi nel quadro di quella sensibilità romantica che finisce allora di modellarsi. E' questa, se si vuole, la terza via, che si aggiunge al ripiegamento neoclassico dei secondi Lumi ed alla restaurazione dei valori cristiani: la fuga in avanti romantica, che prosegue la sua esplorazione dei domini della morte. Ma ne ripareremo... Quel che appare con chiarezza — in questa svolta così essenziale della sensibilità alla morte, che culmina tra il 1790 e forse il 1810 — è che tra le diverse vie sopra delineate non esiste una frattura netta, ma sono invece riscontrabili punti d'incontro e di sovrapposizione. Spesso, dalla Germania alla Francia, il primo romanticismo si riconoscerà nella restaurazione religiosa; ma anche la cornice espressiva neoclassica mostra di saper accogliere le forme della nuova sensibilità.

Il sogno e l'utopia.

Di quest'incontro possiamo avere una visione d'insieme a partire dalle panoramiche dell'espressione artistica nell'età neoclassica offerte da tutta una serie di mostre — « The age of neo-classicism », « Le néo-classicisme français », « La peinture française de David à Delacroix 1770-1830 »... — che offrono strumenti di lavoro preziosi con i loro cataloghi-repertori, i quali oltrepassano talvolta i limiti delle opere esposte. Per i disegni neoclassici francesi dei musei di provincia, disponiamo così di una ricognizione dell'insieme del corpus presente nelle collezioni locali, che permette, su una massa di poco meno di 1750 pezzi, di effettuare, anche sulla sola base dei titoli, una « pesatura » della presenza della morte nel decennio 1800-10. Le immagini che concernono in una maniera o nell'altra l'ultimo passaggio sono 165, pari a quasi il 10 per cento del totale. Il medesimo ordine di grandezza si ritrova, più o meno, nelle singole raccolte. Ci si deve d'altronde domandare, sotto pena di far sorridere i dotti, che significato intrinseco abbia questa « pesatura ». Sicuramente, non un significato zero: se ci si rifa agli analoghi conteggi proposti per il Cinquecento e per l'età barocca, si sente che l'immagine della morte è arretrata (registrando la quasi-scomparsa del martirio o della Passione),

ma ha trovato forme sostitutive, che ne fanno uno dei temi più costanti e frequenti. Il ripiegamento dell'immagine cristiana del trapasso è spettacolare: anche aggiungendo al conto i temi biblici, soltanto un quinto delle evocazioni dell'ultimo passaggio e dell'aldilà s'inscrive nella cornice tradizionale. La disfatta è impressionante: su oltre 1700 titoli, dieci scene della Passione del Cristo, altre dieci scene di martirio, quattro miracoli di risurrezione... e un solo Giudizio universale! L'immagine della buona morte non compare più che in tre disegni, nella forma della santa morte di un monaco o di una religiosa. Si obietterà che questo corpus francese registra il contraccolpo diretto della scristianizzazione rivoluzionaria e del successivo lentissimo ritorno alla tradizione. Sia pure, ma se osserviamo da vicino le date, ci accorgiamo che il movimento è già ben delineato nel decennio 1770-80: la Rivoluzione non fa che sanzionare uno stato di fatto. Inoltre, a conferma, l'ispirazione macabra del neoclassicismo europeo riserva un posto infimo alla visione cristiana della morte; e ciò in paesi che non hanno conosciuto direttamente l'impeto della scristianizzazione.

Com'è ovvio attendersi, la successione è massicciamente assicurata dai temi attinti all'Antichità: è di orpelli romani che quest'epoca ha vestito — e vissuto — la propria morte (sei immagini della morte su dieci provengono dal mondo greco e romano, con una ripartizione più o meno eguale tra i due ambiti). È innanzitutto, nella quasi totalità dei casi, la morte violenta, in maggioranza guerriera. Nell'albo d'oro degli eroi, Ettore, Achille, Pirro, Enea, e persino Priamo — onore al coraggio sfortunato — prevalgono su Socrate e Bruto, e *a fortiori* su Licurgo e Seneca. Gli è che la morte violenta, se si presenta talvolta con la nuda brutalità dell'uccisione in battaglia, è spesso una tappa verso l'eroicizzazione. L'immagine dell'eroe che s'impone alla posterità mediante la sua stessa morte, non importa se ricevuta da mano altrui o auto-inflitta, è centrale, e corregge in parte l'esaltazione della violenza bruta.

Un nuovo immaginario trova poi la sua via, alimentandosi alle fonti della letteratura. Si dipinge Young che porta su un braccio il cadavere della figlia, e sull'altro la vanga che gli servirà a seppellirlo in un luogo solitario. Si evocano

soprattutto le due vergini del momento: Virginia, patetica nella scena del naufragio in cui trova la morte per essersi rifiutata di denudarsi dinanzi ad un vecchio marinaio; e Atala, l'eroina di Chateaubriand, pacificata nel suo riposo finale, tra Chactas e l'eremita.

Ancora, la moderna mitologia della morte trova i suoi temi nel passato nebuloso e immaginario (ma ancora non lo si sapeva!) della poesia ossianica. Queste epopee primitive del Nord, messe in rima intorno al 1760 dal maestro di scuola scozzese Mac Pherson, alimentano tutta un'iconografia europea di cui, malgrado il suo precoce raggelarsi nel cliché, si scopre oggi la ricchezza. E indubbiamente il nostro corpus di disegni francesi, che gli riserva nelle immagini della morte un posto dieci volte minore di quello dell'altra mitologia « insediata », sminuisce la sua importanza. Messi a confronto, come ha fatto una mostra, con le produzioni inglesi, germaniche o scandinave, gli illustratori francesi di Ossian non rappresentano che una piccola provincia di questo movimento della sensibilità europea, nel quale la morte occupa un posto assai ampio. È la morte a catena degli eroi e delle eroine che, secondo una traiettoria costante e alquanto monotona, se ne vanno nell'empireo dei valorosi a ritrovare coloro che amano.

Al termine di questa esposizione, è davvero possibile parlare di un ritorno all'ordine, o dell'emergere di un nuovo modello della morte? Rimane piuttosto l'impressione di un discorso frammentario, riflesso delle diverse tensioni che animano gli uomini.

Ma questo bilancio contraddittorio ci aiuta a misurare quel ch'è realmente cambiato nelle rappresentazioni collettive.

Nelle istituzioni, gesti e pratiche della morte, questa tappa sfocia in una mescolanza di scacchi, sogni o realizzazioni abortite da un lato, e di autentiche innovazioni dall'altro, all'interno talvolta delle antiche strutture.

Scacchi o sogni svaniti? Poche epoche hanno lasciato un maggior numero di utopie sulla morte. Già nel 1770 o 1771 Sébastien Mercier, in *L'An 2440*, consacra quattro interi capitoli (un sesto dell'opera) a quel che sarebbe dovuto essere, nella città dei Lumi, il trasporto funebre sbarazzato delle sue pompe macabre, il « nuovo testamento »: memoria di una vita,

o discorso rivolto alla memoria collettiva. Là dove Mercier ha scritto, altri hanno sognato in immagini, o in progetti architettonici: Si pensi ai grandi architetti ispirati: Boullée (1728-99), Lequeu, Ledoux, altri ancora che, nella città ideale che vanno pianificando, non dimenticano il luogo dei morti. Nella sua cappella dei morti, come nel suo progetto di entrata di un cimitero, Boullée propone un'architettura sepolta, una colossale struttura piramidale dalla base amplissima, in cui un grande ingresso conduce i vivi, minuscole figurine, verso un gigantesco ipogeo. Ma prevede anche monumenti destinati al culto del ricordo degli eroi. Per Newton immagina, sulla stessa scala grandiosa, una sfera vuota, all'interno della quale, entrandovi dalla piattaforma di base, si scoprirà la figurazione della sfera celeste; per Turenne un cenotafio piramidale...

Che cosa rimane di tutti questi progetti, di tutti questi sogni? Indubbiamente dei bellissimi disegni, che bastano a darci l'idea dell'immensità e della schiacciante maestà cui i loro autori tendevano. Poca cosa, appena più di quanto resti di quell'altra specie d'utopia — vissuta, questa, e per un tempo brevissimo passata nella realtà — che fu la festa funebre rivoluzionaria. È sulle tracce iconografiche, le sole superstiti, ch'è giocoforza cercare di ricostruire quelle impressionanti liturgie che dovettero essere la celebrazione per i morti del 10 agosto 1792, o, nel giugno 1791, il corteo della traslazione delle ceneri di Voltaire al Panthéon, con il suo immenso carro funebre. Per questa manifestazione Gossec compose il suo inno — *Peuple éveille-toi* — che, su parole di Voltaire, sostituisce all'ipotetico risveglio del Giudizio universale il collettivo risveglio del popolo alla libertà.

Ma esistono ambiti in cui la novità ha saputo trovare la sua via, e inscrivere durevolmente i temi di cui è portatrice. Vengono in mente le tombe, o i cimiteri. I grandi sepolcri dell'epoca, in cui si esprime il desiderio di un ritorno all'ordine capace di integrare le nuove scoperte della sensibilità, bisogna cercarli nelle grandi composizioni di Flaxman (il monumento alla contessa Spencer, o a Lord Mansfield), quel Flaxman ch'è certo un artista classico, ma come si può esser classici dopo aver studiato Blake e Fiissli; e soprattutto bisogna cercarli in Canova, che meglio di ogni altro sintetizza questo momento. Nei suoi primi grandi lavori su commissione — le tombe di

Clemente XIII e di Clemente XIV — Canova ha ancora rispettato una parte delle convenzioni del monumento funerario nella tradizione di Bernini, pur sostituendo al patetico del barocco la discrezione di un artista che conosce Winckelmann e i modelli antichi. Ma è nelle sue opere maggiori, come il mausoleo di Maria Cristina, duchessa di Sassonia-Teschen, eretto a Vienna nel 1805 nella chiesa dei Cappuccini, ch'egli si afferma con maestà e semplicità. Una piramide massiccia, addossata alla parete, presenta un'apertura per la quale si accede al sepolcro. Un corteo vi penetra, guidato dalla pietà, portatrice dell'urna con le ceneri, e seguita dalla teoria delle opere di beneficenza. Al disopra della porta, sorretto da una statua aerea che rappresenta la felicità celeste, un serpente si morde la coda, simbolo d'eternità. Spettatore compunto, il genio della morte...

Da queste espressioni formali, talune sognate, altre effimere, altre ancora scolpite nella pietra, è possibile ricavare una nuova rappresentazione collettiva della morte, al termine di questo periodo a cavaliere tra Sette e Ottocento, denso di molteplici interrogativi?

A me pare di scorgere più di un leitmotiv, temi che ricorrono insistentemente, e che abbiamo sfiorato troppe volte perché non corrispondano alle idee-forza dell'epoca. Il primo è quello della morte-sonno, che non ha più nulla di pauroso. Il secondo è più movimentato: è la morte eroica, o, se si preferisce, civica. Quella che reintroduce la sopravvivenza, o addirittura l'immortalità, nella memoria collettiva della società. A questa morte, cui la Rivoluzione e l'impero hanno offerto un'occasione storica, ma ch'era già in germe in Diderot, è promesso, se così può dirsi, un bell'avvenire. C'è poi la morte familiare, quella della persona amata: un lutto che indubbiamente non si appaga del carattere alquanto anonimo della sopravvivenza nella memoria. Gli occorrono certezze più salde: quelle del dolore, delle lacrime, del volo delle anime in Ossian; quelle del « Ci ritroveremo »...

In questa coesistenza ambigua, e per certi versi contraddittoria, sono già presenti gli elementi di un diverso culto dei morti.

Parte sesta

**CERTEZZE E INQUIETUDINI: LA MORTE BORGHESE
NELL'OTTOCENTO**

XXX. LA LOTTA CONTRO LA MORTE: UNA VITTORIA DELL'OTTOCENTO?

La fine del Settecento aveva annunciato la tendenza, e preparato questo arretramento, ormai senza ritorno, delle crisi di mortalità di vecchio stile. Non solo, ma nei paesi più avvantaggiati dell'Europa occidentale la mortalità aveva concretamente cominciato a calare. È però l'Ottocento che dà a questa svolta l'effettiva ampiezza di un fenomeno generale e continuo: dal decennio 1800-1810 alla vigilia della prima guerra mondiale, la morte perde incontestabilmente posizioni. Non certo al ritmo che il mutamento avrà nel Novecento grazie ai progressi decisivi nella lotta contro la malattia, ma piuttosto, fino almeno al decennio 1880-1890, misuratamente, a sbalzi, in maniera ineguale. Prima dei progressi risolutivi, le crisi si fanno « larvate ».

Là dove i conteggi precocemente definiti permettono di confrontare i tassi di mortalità per mille individui al principio dell'Ottocento e alla vigilia del 1914, il bilancio è tuttavia nettissimo. In Francia si è passati dal 26-27 per mille intorno al 1800 a poco più del 19 per mille: un bilancio non brillantissimo se paragonato a quello dell'Inghilterra, dove nello stesso periodo la mortalità cade dal 23 al 15 per mille, o a quello dell'insieme dei paesi scandinavi, la cui mortalità, già bassa nel 1800 — intorno al 24 per mille — al principio del Novecento si situerà tra il 12 e il 16 per mille. I paesi in cui una contabilità precoce permette di seguire in tal modo la tendenza sono anche — si osserverà — i più avanzati in questa battaglia; ciò che rischia di alterare il quadro complessivo. Ma nel decennio 1840-50, quando le statistiche utilizzabili si moltiplicano un po' dappertutto, il bilancio si conferma e s'arricchisce: circa il 27 per mille nei territori della Germania attuale tra il 1840 e il 1850, il 16 per mille nel Reich alla vigilia della guerra; nello stesso arco di tempo, in Belgio si

passa dal 26 a meno del 13 per mille, e in Olanda dal 24 a meno del 14, risultati comparabili a quello della Svizzera, che scende dal 23 al 14 per mille. Il Piemonte, in cui intorno al 1830 si muore ancora molto — il 32 per mille — al principio del nuovo secolo raggiungerà un tasso vicino a quello francese (il 20 per mille).

Rimanendo al livello della constatazione descrittiva, dietro la secchezza delle cifre si delinea una duplice modulazione, nello spazio e nel tempo. Senza ancora disaggregare gli insiemi nazionali, per distinguervi città da campagne, è evidente che per quanto concerne questa rivoluzione della mortalità esiste più di un'Europa. C'è l'Europa nord-atlantica — le isole britanniche e la Scandinavia, poi la Fiandra e i Paesi Bassi — che ha dato il la, partendo precocemente, e ottenendo i risultati finali più favorevoli. Un tratto che ritroviamo d'altronde in certi paesi della diaspora anglosassone, la Nuova Zelanda e l'Australia, che al principio del Novecento si situano appena sopra il 10 per mille: un record mondiale. Se la Francia indubbiamente s'integra in questo insieme, non è senza un leggero ritardo in partenza, e soprattutto all'arrivo, poiché la sua struttura demografica di già più « vecchia » la blocca, al principio del nostro secolo, a poco meno del 20 per mille.

Ma intorno a quest'Europa nord-occidentale presa con larghezza, che dalla Finlandia raggiunge il Piemonte passando per la Germania e la Svizzera, si profila il gruppo dei paesi orientali e meridionali, toccati tardi dal movimento, e i cui tassi di mortalità di partenza (alle date più remote per le quali riusciamo a determinarli) sono ancora elevatissimi. Con il suo 23 per mille al principio del Novecento, la Boemia rappresenta un'area di transizione. Ma l'Ungheria — 32 per mille alla fine dell'Ottocento, 24 alla vigilia della guerra — appartiene al modello dell'Europa orientale, il cui riferimento è la Russia: ancora il 40 per mille, per quel tanto che possiamo giudicare, a metà Ottocento, il 34 per mille alla fine del secolo, oltre il 28 nel 1914. Un arretramento indubbiamente spettacolare, ma decisamente tardivo, e perciò stesso, malgrado tutto, limitato. In una cornice differente, questo modello si ritrova nell'Europa meridionale delle penisole mediterranee. Tra il 1870 e il 1890 la Spagna sfiorava ancora una mortalità del 30 per mille, e non passa dal 24 al 22 per mille che nei primi decenni del nostro

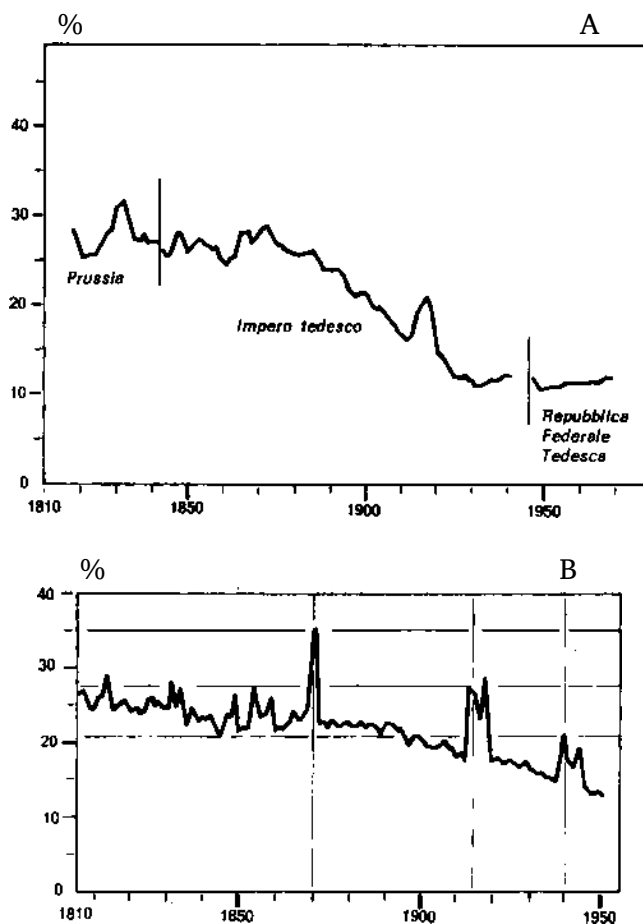
secolo. La penisola italiana rivela la sua ambiguità: dall'Italia settentrionale all'Italia centrale, ma soprattutto al Mezzogiorno, si passa da un profilo « alla francese » ad un profilo alla spagnola (il Sud scende moderatamente dal 31 al 29 per mille nell'ultimo quarto del secolo). Lo spettacolare progresso della penisola tra il 1870 e il 1914 (la mortalità cade dal 30 al 19 per mille) è il risultato complessivo di fisionomie regionali differenziatissime (e anche, lo vedremo, di una vittoria sulla malaria). Gli europei fuori d'Europa, nelle società anglosassoni o latinoamericane, cominciamo a conoscerli tardi; ma la mortalità rimane molto elevata (superiore al 30 per mille dal Canada al Messico o al Brasile fino al 1900). Ed è ancora massiccia intorno al 1910 in America latina, anche se retrocede sensibilmente in Canada. Fino a una data recente, gli Stati Uniti sono stati mal noti, e il problema della loro mortalità è rimasto controverso. Si era creduto a un calo più o meno dal 25 al 21 per mille nella prima metà del secolo; ma l'impressione è stata in seguito riesaminata, e si ritiene ora che i tassi siano rimasti elevati, e anzi crescenti, in tutta la prima parte del periodo, soprattutto nel Sud del paese, devastato dalle epidemie. La transizione da un modello « coloniale » al modello anglosassone avverrà in un tempo successivo...

La rivoluzione demografica.

Il passaggio dall'antico al nuovo regime demografico va dunque insieme ad una frammentazione nello spazio, riflesso di ritmi differenti. L'Europa delle carestie, delle febbri e delle epidemie all'antica è persistita a lungo in tutta una parte di quest'area, e precisamente fino all'ultimo quarto dell'Ottocento in un'Europa orientale e meridionale in cui quelli che i demografi definiscono il « primo » e il « secondo » stadio della rivoluzione demografica si sono intrecciati e sovrapposti.

La cronologia del mutamento corrisponde, nei suoi contrasti, alla diversità di queste avventure collettive.

Possiamo prendere le mosse dalle tre curve meglio conosciute, quelle del Regno Unito, della Francia e del mondo germanico (Prussia, poi insieme del Reich). Dall'una all'altra, i punti comuni



La caduta della mortalità in Europa nell'Ottocento: A.

Il modello tedesco. Tolto da A. Imhof, *Op. cit.*

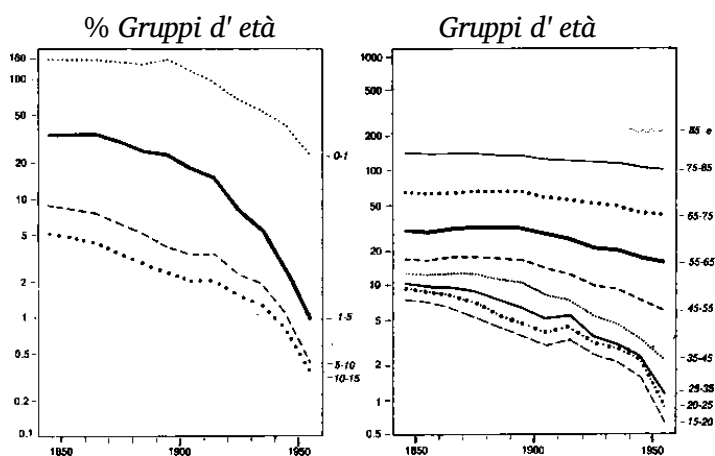
B. Il modello francese. Tolto da M. Reinhard, *Op. cit.*

sono incontestabili: una diminuzione secolare, indubbiamente diseguale e limitata nella prima metà del secolo, ma accentuantesi in maniera convergente alla svolta del decennio 1870-80, e che raggiunge la sua massima efficacia nel quarantennio che precede la Grande Guerra. Su questa base, emergono alcune divergenze. In Francia e in Inghilterra, malgrado le punte di mortalità « larvata » che ancora sussistono, la caduta del tasso di mortalità è

precocemente notevole (al principio del secolo in Francia, ancor prima in Inghilterra), mentre in Germania un tasso relativamente elevato rimane la regola fino al decennio 1870-80 (ma il ritardo sarà recuperato largamente in seguito). L'Inghilterra, il paese più precoce, è d'altronde anche quello la cui curva tradisce nella maniera più netta, con la nuova impennata tra il 1820 e il 1850, l'impatto delle conseguenze del capitalismo selvaggio quale l'ha descritto Engels.

Presto o tardi, il tasso di mortalità è dunque diminuito. Ma per misurare più concretamente quale guadagno ne hanno ricavato gli uomini di quest'epoca, il criterio della speranza di vita alla nascita, che le fonti europee permettono di stimare con una precisione sempre maggiore, rimane uno dei test più suggestivi. Al principio dell'Ottocento, in Francia la speranza di vita alla nascita era leggermente inferiore ai 37 anni (intorno a 35 per gli uomini, a 38 per le donne). Salita a 47 anni nel 1900 (rispettivamente 45 e 48), sarà di 50 nel 1914. I francesi hanno guadagnato dieci anni di speranza di vita in un secolo, ad un ritmo, vale la pena di notarlo, diseguale: due anni e mezzo in sessant'anni, oltre sette anni nell'ultimo quarantennio... Altri paesi, più dinamici, o partiti prima, hanno fatto meglio. Già nel decennio 1820-30, la Norvegia presentava la situazione — 45 e 48 anni — che sarà quella francese del 1900; e anche se in seguito il ritmo di questo progresso s'è rallentato, non stupisce che intorno al 1910 l'avanzata scandinava si concretizzi in una speranza di vita di 56 anni, ossia sei anni più della Francia e dell'Inghilterra. Partiti più tardi, altri paesi hanno recuperato strada facendo. All'indomani dell'unificazione il Secondo Reich offriva ancora una prospettiva di soli 37 anni di vita, ma al principio del Novecento si trova alla pari con la Francia e l'Inghilterra. Esistono però diseguaglianze clamorose: con 43 anni, nel 1910 l'italiano riceve alla nascita dodici anni di speranza di vita in meno rispetto allo svedese, ma tredici in più rispetto al russo (un tasso, quest'ultimo, ch'è quello della Francia settecentesca). Fermiamoci sulla seguente immagine globale: un'Europa composta indubbiamente di tanti frammenti diversi, ma anche un'Europa le cui popolazioni hanno guadagnato in questo grande Ottocento (dal 1800 al 1914) più o meno una dozzina d'anni di vita. È molto? È poco? Se si pensa al ristagno

pressoché totale dei secoli classici, è un guadagno enorme. Ma il mezzo secolo che va dal 1914 ai nostri giorni aggiungerà da solo venticinque anni di speranza di vita... due



Le modalità del cambiamento.
Tasso di mortalità per gruppi d'età in Inghilterra,
1840-1960.

Tolto da C. M. Cipolla, *Op. cit.*

volte di più in un tempo due volte minore, il che lascia all'Ottocento il posto di età di transizione ch'è il suo.

Distinguere secondo i gruppi d'età al decesso i ritmi di una evoluzione che finora è stata colta soltanto nella sua globalità non significa cedere ad una tentazione perfezionistica, ma cominciare a comprendere meglio se non il perché, almeno il come delle cose. Tocca il miglioramento tutte le età della vita? O ha invece riguardato quella mortalità infantile e giovanile che costituiva tradizionalmente il prelievo maggiore? Per parecchi paesi disponiamo di indizi parziali, per altri di serie continue. 'Quanto basta per pronunciare un verdetto. È indubbiamente ancora la mortalità dei giovani che appesantisce il carico della morte; e i paesi la cui evoluzione, più tarda, non matura che a fine secolo sono quelli in cui la mortalità infantile e giovanile conserva l'ordine di grandezza del prelievo tradizionale: soltanto la metà di una generazione è

ancora in vita a vent'anni. Intorno al 1830, in Romania, nella regione di Cluj, su mille nascite si contano 238 decessi prima di un anno di età, e 468 a vent'anni. Traduciamo semplificando: un quarto di mortalità infantile, un altro quarto di mortalità giovanile da uno a vent'anni. Nell'Europa periferica di cui abbiamo parlato, queste cifre si ritrovano fino al principio del Novecento. In Russia la mortalità infantile (entro il primo anno di vita) è pari al 269 per mille nel 1870, e al 253 nel 1910. È su questo fronte che sono avvenuti i progressi più sensibili, quelli che giustificano il miglioramento di alcuni paesi, e spiegano il ritardo di altri. Bisogna nondimeno sfumare: le serie continue di cui disponiamo molto precocemente per l'Inghilterra, e poi per la Francia o la Prussia, ci mostrano che fino al 1890-1900 il primo e massiccio prelievo (quello che avviene entro il primo anno di vita, ed è legato alla mancanza d'igiene oltre che alle malattie) non si modifica quasi per nulla, rimanendo in Inghilterra come in Francia fermo intorno al 150-160 per mille, e in Germania e in Austria al 200 per mille e più (soltanto la Scandinavia fa già eccezione). Quando avverrà, l'evoluzione sarà rapida, ma bisogna ancora attendere. Se i neonati non pesano minimamente nel cambiamento che abbiamo rilevato, non così per i giovani: sono loro, soprattutto tra uno e vent'anni, i primi responsabili del progresso generale. Le curve di mortalità del gruppo scendono a partire dal 1800 nei siti più favoriti (in Norvegia la mortalità degli infraventenni cade da metà a un terzo dopo il 1850), e a partire dal 1860 altrove (Francia e Inghilterra). E l'andamento si accentua col trascorrere del secolo.

Invece la mortalità degli adulti si muove poco, e i guadagni diminuiscono a misura che si sale nella scala delle età. Un fatto normale, si dirà, per le età più avanzate, oltre i sessantanni, giacché bisogna pur morire un giorno o l'altro... Ma è evidente che la riduzione della mortalità adulta — quella che è legata all'estirpazione delle malattie più gravi, o al miglioramento delle condizioni di lavoro — non è ancora avvenuta, o soltanto in misura molto modesta. Essa caratterizzerà quella che viene detta la seconda fase della rivoluzione demografica. Senza che ci sia propriamente contraddizione con quel che abbiamo appena detto, il peso stesso dei guadagni cumulantisi fa

tuttavia sì che questo secolo veda esordire, perlomeno localmente, un invecchiamento della popolazione. Le società dell'ecatombe infantile erano anche quelle della proliferazione dei giovani. Nella Francia alla vigilia della Rivoluzione o nel Piemonte del primo decennio dell'Ottocento si contava circa il 42 per cento di abitanti sotto i vent'anni, e solo un 5-6 per cento di ultrasessantenni. In Francia, questo equilibrio si modifica lungo l'arco del secolo: da poco meno del 36 per cento di giovani nel 1851 si scende al 34 nel 1901 e al 31 nel 1921. Inversamente, il tasso degli ultrasessantenni sale al 10 per cento a metà secolo, e al 12,6 alla vigilia della guerra. Questo quadro rimane ancora, relativamente, una peculiarità francese, legato com'è a una situazione demografica globale in cui la caduta della natalità pesa tuttora indubbiamente di più di quella della mortalità. E si può constatare che gli altri paesi non seguono ancora il movimento: l'Inghilterra, per esempio, conserva sino al secondo decennio del Novecento una quota di ultrasessantenni modesta, aggirantesi intorno all'8 per cento. Ma, più che una peculiarità, il modello francese rappresenta un'anticipazione.

La violenza e la malattia.

La nostra inchiesta passa ora a un altro stadio dell'analisi dei dati, ossia alla loro interpretazione. Ne sappiamo ormai abbastanza per capire che cosa s'intende quando si parla dei due stadi della rivoluzione demografica. Il primo, che si dispiega nello spazio europeo con lenta progressione, si colloca cronologicamente, a seconda dei siti, in un arco che va dal secondo Settecento alla fine dell'Ottocento, ed è quello dell'arretramento dell'antico modello demografico, delle carestie, e delle epidemie-catastrofi che intervenivano ad accentuare le crisi violente di mortalità. Il secondo, assai più sincronizzato malgrado le inerzie, è quello delle grandi scoperte mediche e scientifiche del periodo 1870-90, e di una lotta molto più efficace contro la malattia e la morte. Tra i due si situa — talvolta dimenticato, più o meno innocente-mente — l'impatto, un tempo crudelmente avvertito, dei contraccolpi dell'industrializzazione all'epoca del capitalismo conquistatore

e selvaggio. Per misurare il peso specifico di ciascun fattore, è tempo di passare all'analisi delle cause e degli effetti.

La rottura del vecchio ciclo carestia-guerra-carestia, che ci ha perseguitato, nella sua stancante ripetitività, sin dal Medioevo...? Forse sì, ma con beneficio d'inventario. È indiscutibile che le crisi di mortalità tradizionali, intimamente legate alle crisi delle sussistenze, sono retrocesse, e poi tendenzialmente scomparse, cessando d'inscrivere i loro picchi nelle curve demografiche. Intendiamoci però: ciò vale per l'Europa occidentale, mentre tanto nel mondo mediterraneo quanto nell'Europa orientale (dall'Italia alla Russia) il movimento della mortalità resterà legato al prezzo dei cereali fino a Ottocento inoltrato. Negli stessi paesi privilegiati le crisi di vecchio stile sono scomparse solo gradualmente: nella Francia del principio dell'Ottocento la crisi agricola del 1817 pesa ancora sulla mortalità più dei contraccolpi micidiali della campagna di Francia e della caduta dell'impero nel biennio 1814-15. Poi, per limitarsi all'esempio più spettacolare, la grande depressione di metà secolo esordisce nel 1846 in Irlanda con quella malattia della patata che, privando una popolazione affamata della sua sussistenza di base, provoca una delle ultime carestie in grande stile, mortali nel senso letterale del termine, che si siano viste nel mondo occidentale.

A contrasto, va indubbiamente riconosciuto, nell'arretramento della mortalità che abbiamo delineato, il ruolo giocato da una migliore alimentazione di base. Ad essa risalgono in parte i sensibili progressi registrati nei paesi poco o punto toccati dall'industrializzazione; e tutti coloro che hanno scritto ad esempio sulla demografia della Norvegia dopo la fine del Settecento hanno insistito sull'importanza della rivoluzione della patata, che assicura la sopravvivenza elementare nelle buone come nelle cattive annate. E. M. Reinhard ci ha ricordato che in Francia, nella seconda metà dell'Ottocento, il consumo medio annuo prò capite di grano è passato da 187 a 234 chili, quello di zucchero da 4 a 14... e quello del vino da 77 a 141 litri.

Diremo anche che nel corso di un Ottocento che per comodità facciamo correre dal 1815 al 1914 — tra l'ecatombe imperiale e quella della prima guerra mondiale — il peso della guerra s'è alleggerito? Secondo Ourlanis¹, nell'Europa tra il

1815 e il 1914 il primato dei morti in guerra spetta alla Russia con 672.000 caduti, seguita dalla Francia con 376.000, seguita a sua volta a ruota dalla Turchia con 360.000... Non cavilliamo su queste cifre, d'altronde controverse. I caduti in guerra francesi rappresenterebbero un prelievo secolare dell'ordine dello 0,5 per cento del totale dei decessi, o dell'1 per cento dei decessi maschili.

Si osserverà naturalmente che la guerra non esaurisce la violenza di un'epoca, quale s'inscrive nella mortalità. Siccome il nostro periodo comincia a contare e ad includere nelle sue statistiche giudiziarie o — di già — sociologiche la moneta spicciola della violenza individuale, cominciamo a venir informati su tutta una serie di morti violente che finallora non avevamo percepito che in maniera impressionistica, secondo la casualità delle fonti descrittive. Sospettiamo così l'arretramento dell'omicidio nel tasso nettamente decrescente delle esecuzioni capitali in Francia tra il 1825 e il 1900. Si tratta in verità di un indizio ambiguo: dobbiamo vedervi un ammorbidimento dell'ardore repressivo « omicida » dei giudici, o piuttosto una conseguenza di quel passaggio, noto agli specialisti, da una criminalità violenta a una « criminalità della frode », ch'è forse uno degli aspetti della modernizzazione?

L'omicidio dunque regredisce. Il suicidio s'impenna invece impetuosamente, da quando (nel decennio 1820-30) siamo in grado di mettere in curve un fenomeno che più di altri si presta alla dissimulazione. In Francia, il tasso dei suicidi è quasi triplicato tra il 1825 e il 1865. In Italia, nel corso del secolo, è triplicato nel Sud, raddoppiato al Nord... Se in questo periodo i suicidi si reclutano soprattutto tra i « marginali » di incerta condizione professionale (ma anche tra i membri delle categorie superiori o medie, e poi nelle file degli operai), più che non tra i contadini, nella geografia del suicidio cominciano d'altronde ad affiorare contrasti di aree culturali difficilmente spiegabili: perché nell'Europa centrale, dalla Germania all'Ungheria e alla Boemia, ci si uccide molto di più che in Italia o in Inghilterra?

In questa statistica delle morti violente, c'è poi un'altra rubrica che l'Ottocento, perlomeno fino al decennio 1860-70, vede gonfiarsi, ed è quella degli incidenti sul lavoro (sicuramente in passato un evento tanto usuale da non venir

neppure annotato...). Nella maniera più concreta, gli ex voto dipinti, che si moltiplicano in quest'epoca, testimoniano l'importanza crescente dell'incidente sul lavoro, nelle sue forme più banali: il carretto che si capovolge, l'annegamento, la caduta... La vita sarebbe dunque divenuta più dura per i lavoratori di questo periodo? Il quesito è troppo importante perché non gli si riservi un posto a sé nel séguito dell'esposizione.

Preoccupiamoci tuttavia prima di individuare i volti che per l'uomo di questo secolo assume l'epidemia, o, più quotidianamente, la malattia che rischia di farlo passare nel mondo dei più.

Si può parlare di fine delle epidemie? Senza dubbio, significherebbe anticipare pericolosamente. Certo, la peste non tocca più l'Europa; e nella prima metà del secolo i paesi islamici — così l'Egitto di Mehemet Ali — abbandoneranno il loro tradizionale atteggiamento di passività nei confronti del flagello, generalizzando le misure sanitarie « all'europea ». Ma i nuovi flagelli, di cui abbiamo visto lo sviluppo nel secolo precedente, conservano la loro asprezza molto a lungo, spesso fino alla rivoluzione terapeutica di fine secolo. È il caso del vaiolo, che si potrebbe credere in via d'estinzione dopo l'invenzione del vaccino di Jenner, e che lo è in effetti nei paesi in cui la vaccinazione viene praticata sistematicamente, ma che in Italia rimarrà una delle principali cause di morte fino al decennio 1880-90, e in Francia persiste nel Midi aquitano ancora a metà secolo. Con il vaiolo, le grandi malattie — ora endemiche ora epidemiche — di cui si muore in quest'Europa ottocentesca sono (in dosaggi che variano dall'una all'altra area) innanzitutto la febbre tifoide — in cima alla lista quasi dappertutto, dall'Inghilterra all'Italia — poi il morbillo e la scarlattina, seguiti dalla difterite e dal crup e dalle febbri dissenteriche.

Ma allato di queste affezioni ora endemiche, ora epidemiche, costantemente presenti nelle statistiche annuali, l'Ottocento ha visto talvolta nascere, o in altri casi gonfiarsi, flagelli nuovi. Valga l'esempio della febbre gialla, già temibile nell'America centrale alla fine del Settecento, e che devasta allora in fiammate ricorrenti non soltanto l'America latina, ma anche il litorale del Nord America, lasciando nei vecchi

cimiteri di New Orleans le tracce tangibili del suo micidiale passaggio. Né l'Europa è stata risparmiata, e la Spagna conosce ripetuti attacchi del male nell'ultimo periodo del secolo.

Il colera ha dato il cambio alla peste non soltanto per il suo peso oggettivo, ma come luogo di fissazione delle angosce paniche e dei fantasmi collettivi. Esso diviene l'immagine (o la maschera) della morte, punizione, castigo o sovversione. Viene in mente la celebre pagina in cui Heine evoca teatralmente l'irruzione del colera a Parigi nel 1831 nel pieno dei festeggiamenti del carnevale: nello stordimento dello spettacolo, uno dei danzatori si toglie la maschera, rivelando le stigmate del male. Quest'irruzione della morte in mezzo alla vita ritrova, nell'iconografia del tempo, i tratti dell'antica Danza macabra. Angosciano i ritorni dell'epidemia, dopo la grande fiammata che nel 1831 percorre l'Europa dalla Russia all'Occidente, attraversando quindi l'Atlantico per ricomparire di rimbalzo sul vecchio continente (dopo una deviazione nel Maghreb, il flagello raggiunge di nuovo l'Europa mediterranea tra il 1834 e il 1837). Insediatosi, il colera ritornerà lungo l'intero arco del secolo: la Francia sarà toccata, dopo il 1831, nel 1849, 1854, 1885, e ancora nel 1895 nel quadro di una delle ultime fiammate mediterranee, di cui la Spagna soffrirà gravemente. Per non moltiplicare gli esempi, citiamo il caso di Napoli, colpita nel 1836 e 1837, nel 1854 e 1855, nel 1865 e 1866, nel 1873...

E tuttavia, occorre avere l'innocenza, o l'ingenuità, di ricordare un'evidenza: il colera non è la peste. Non tutti ne muoiono, anche se il tasso di letalità rimane elevato: intorno al 55 per cento nella grande maggioranza delle città che ho studiato durante la fiammata del 1834-37 in Italia. Successivamente, una pratica terapeutica migliorata aumenterà la percentuale delle guarigioni. Soprattutto, non tutti vengono colpiti. Se, per valutare il prelievo della mortalità da colera in rapporto agli effettivi urbani (una misura sommaria, ma espressiva), ci si attiene all'esempio dell'epidemia degli anni 1831-37, Mosca perde l'1,5 per cento dei suoi abitanti, Londra lo 0,4, Parigi il 2,4, Marsiglia il 2,2, Lilla l'1. Vien fatto di dire ch'è poco a paragone delle antiche pesti, che prelevavano da un terzo alla metà di una popolazione. È vero che anche in questo campo il contrasto tra le due Europe demografiche —

quella ferma all'ora antica e quella già passata al nuovo stadio — è massiccio: da Nizza a Torino o a Milano, l'epidemia rimane benigna, prelevando lo 0,2-1 per cento della popolazione, ma Genova, Venezia e Trieste perdono il 5 per cento dei loro abitanti, Napoli oltre il 5 per cento, Palermo sicuramente tra il 10 e il 15 per cento. Infine, a Catania o Siracusa il colera uccide una persona su cinque: tassi che non hanno nulla da invidiare alle pestilenze dei secoli passati.

Si può affermare che l'ultima di queste grandi epidemie — nel momento in cui il colera è appena scomparso dall'Europa e dall'America — è, in maniera inattesa, la febbre « spagnola » che negli anni 1918-19 tocca tutti i continenti; ed è lecito farne l'episodio conclusivo nell'evocazione degli aspetti antichi di questa mortalità di transizione. Giacché se la sua diffusione universale, e la sua stessa durezza, esacerbate dalle privazioni e dalle concentrazioni umane proprie della fase finale del conflitto mondiale, sono altrettanti aspetti « moderni », si tratta tuttavia chiaramente di un flagello di stile antico, anche se l'Occidente fornisce solo una parte dei venti milioni di vittime registrati su scala mondiale, e se il tasso di mortalità dell'1 per cento rimane, a paragone del passato, relativamente basso. Ma nei paesi toccati è stata colpita una persona su due. Questa malattia, più dura verso i giovani adulti — tra i venti e i quarantanni — che non verso i bambini o i vecchi, ed accompagnata da manifestazioni talvolta spettacolari (la cianosi del volto, nelle forme respiratorie), è stata percepita come uno di quei flagelli ingiusti, o incomprensibili, che si era creduto di non rivedere mai più. Ciò nondimeno, qualunque sia stato l'impatto di queste aggressioni ripetute (dal colera del 1831 alla febbre spagnola del 1918-19), mi sembra che nel corso dell'Ottocento la paura della malattia che uccide abbia di fatto mutato natura. Come i demografi, per descrivere questa fase di transizione, parlano di crisi « larvate », così è forse una paura larvata, e perciò tanto più insidiosa, quella che allora s'insedia. Paura di altre malattie, che diventano le malattie del secolo senza per questo assumere la forma epidemica. Ad esse spetta il ruolo di cause di morte principali e più temute: una morte più lenta, ma distillata, e ineluttabile.

Di questi flagelli — non nuovi, ma che s'impara allora a designare con i loro nomi attuali, prima d'essere in grado di

trattarli efficacemente — certuni non hanno avuto l'onore di attirare l'attenzione, sé si eccettua qualche autore verista, e gli specialisti professionali. È il caso della malaria, che, a conclusione di una lunga vicenda di alti e bassi secolari, ha nell'Ottocento uno dei suoi grandi periodi. Certo, malgrado un'ondata intorno al 1826, da Oslo ad Atene, e un'ultima fiammata ancora tra il 1866 e il 1872, la malaria ha perduto il suo carattere epidemico. Ma, se sparisce allora dalla scena dell'Europa settentrionale, dalla Scandinavia alla Francia, gli italiani ne sopportano il peso (ancora schiacciante) sino alla fine del secolo. Nella penisola la malaria è la seconda causa di morte dopo la febbre tifoide. Ne viene disegnata la mappa, e se ne scopre il carattere di malattia sociale, concentrata nei territori poveri del Sud. Mentre le altre malattie infettive — vaiolo, febbre tifoide, difterite — cominciano a retrocedere, l'Italia deve ammettere una tenace impotenza contro la malaria, che conosce nuove recidive, e il cui arretramento inizierà davvero soltanto dopo il 1900. Un arretramento che ne concentra le devastazioni nel Mezzogiorno e nelle isole: nel 1914 il 90 per cento dei morti italiani di malaria viene da queste regioni.

Malaria malattia del Sud, e tubercolosi flagello dei paesi industrializzati e urbanizzati del Nord? Lo schema sarebbe troppo semplice, anche se può avere un valore pedagogico. Tisi, clorosi, e infine la tubercolosi, che al termine di un lungo lavoro di scoperta e d'identificazione del male nelle sue diverse forme s'impara a designare col suo nome, sono decisamente le malattie del secolo, prima ancora che giunga la Signora delle Camelie a portare una testimonianza letteraria. Un certo romanticismo, cui danno il cambio i simbolisti e i decadenti, ma che non esclude una versione realistica, fa delle tubercolosi uno dei suoi temi. La fanciulla muore di consunzione, non importa se operaia, sartina nella sua mansarda o ragazza di buona famiglia. Se si scorrono le fonti letterarie, la malattia colpisce sia i ricchi che i poveri, il che tende a confermare la testimonianza dei cimiteri, da Hyères a Mentone, a Genova o, più tardi, alle Alpi svizzere, dove una certa élite europea (si pensi al sanatorio della *Montagna incantata*) ha trovato l'ultimo riposo.

La morte ineguale.

Passando dalla misura grezza di una mortalità ancora anonima alla designazione degli specifici motivi di decesso — guerre, violenze, malattie — abbiamo imboccato la via dell'analisi delle cause. Perché si muore? ma anche perché il mutamento, quale allora interviene? Se si tenta di spingere un passo più avanti il giuoco delle domande e delle risposte, fanno capolino due serie di spiegazioni principali. Se nell'Ottocento si muore meno, è innanzitutto perché le condizioni di vita sono cambiate, perché nel mondo occidentale il vecchio sbarramento malthusiano è saltato. E poi perché, in seguito ad una rivoluzione scientifica che porta i suoi frutti a partire dal decennio 1870-80, gli uomini hanno finalmente imparato a lottare efficacemente contro la malattia: due punti essenziali, che qui possiamo soltanto tratteggiare a grandi linee. Impossibile però eluderli. « Malthus giungerà troppo tardi », ha scritto E. Le Roy Ladurie con una formula apparentemente sibillina. Bisogna intendere che quando, tra il 1810 e il 1820, il celebre teorico inglese perfeziona, sul filo dei viaggi e delle successive stesure, il suo *Saggio sul principio di popolazione*, e con esso il « modello » di una popolazione bloccata nel suo ritmo di accrescimento naturale dai vincoli di una produzione che progredisce molto più lentamente, lo schema, appropriato alle società tradizionali, è in via di divenire obsoleto, a cominciare dall'Inghilterra. La rivoluzione industriale e l'insediamento di nuovi mezzi di produzione fanno saltare il chiavistello malthusiano, almeno nei paesi più sviluppati; il che ci mette di fronte al dibattutissimo problema dell'impatto delle grandi trasformazioni socioeconomiche del secolo — l'industrializzazione e l'urbanizzazione — sulla vita e sulla morte degli uomini.

Il terreno è stato guastato da una controversia di cui si sono compiaciuti, fino a una data recente, gli storici inglesi, e che oggi ci appare se non falsa, perlomeno desueta. Nella sua celebre evocazione delle condizioni di vita delle classi lavoratrici in Inghilterra, Engels ha tratteggiato il quadro del capitalismo disumano divoratore di uomini, donne e bambini. E ricordiamo che non è solo, neppure in Inghilterra. Quanto

alla Francia, gli autori di esposizioni descrittive — progressisti e conservatori, dal dottor Guépin a Villermé ad altri — hanno offerto l'immagine di un proletariato dissanguato, che la letteratura ha talvolta riecheggiato.

La lettura liberale, o ottimistica, che ricusa in parte le testimonianze dell'epoca, non manca di argomenti. Ad uno sguardo panoramico, appare evidente che il bilancio del secolo, caratterizzato, in specie nei paesi industrializzati, dalla caduta del tasso di mortalità, non ha confermato il durevole aggravamento che ci si era potuto attendere, anche se impone un affinamento della cronologia, e soprattutto una distinzione tra i felici e i reietti del nuovo mondo industriale. Più specificamente, gli studi condotti in Inghilterra in taluni siti — ad esempio il Vale of Trent — confrontando, lungo l'arco del Sette e Ottocento, le curve demografiche delle comunità rimaste agricole e di quelle in cui ha preso piede l'industria, sembrano mostrare chiaramente che le prime ristagnano, mentre le seconde si sviluppano. Goodie, studiando tra 1860 e 1900 la speranza di vita alla nascita in un certo numero di dipartimenti francesi significativi, non vede comparire differenze realmente apprezzabili tra un dipartimento fortemente industrializzato come il Nord, in cui la speranza di vita passa da 40,8 a 44,6 anni (per gli uomini), e i dipartimenti vicini rimasti agricoli (Aisne: da 41,6 a 46,6). Invece un sondaggio nella Francia agricola profonda — il dipartimento bretone del Finistère — forniscè un esempio di netto ritardo (da 35,4 a 42,5). Analogamente, il campione presentato da Goodie per la Ruhr degli anni intorno al 1895 fa emergere differenze modestissime tra i tassi di mortalità di siti agricoli e industriali.

Engels e i « pessimisti » si sarebbero dunque ingannati? I filantropi mobilitatisi nella lotta contro il lavoro infantile avrebbero, in nome di intenzioni lodevoli, deliberatamente calcato la mano sulle tinte fosche? È invero difficile (malgrado più d'uno l'abbia fatto) tacciare spregiativamente di « letteratura » le risultanze di inchieste che non hanno ignorato la precisione dei numeri. Pensiamo alle *vital statistics* stabilite intorno al 1830 dal dottor Farr, che comparavano i tassi di mortalità per regioni e per occupazioni professionali, e che servirono di punto di riferimento all'intera Europa; o alle

eloquenti risultanze, ancora nel 1878, dell'inchiesta antropometrica della British Association. Senza moltiplicare gli esempi, un medico di Sheffield, il dottor Holland, censendo tra il 1837 e il 1842 le cause locali di morte, insiste sulle devastazioni provocate dalle malattie « sociali »: dalla consunzione, o dalle affezioni respiratorie, che rappresentano il 20 per cento dei decessi, come pure dalle malattie infettive, o puramente e semplicemente dalla miseria. E conclude: « I morti a centinaia in questa città devono esser riferiti alla mancanza di elementi necessari alla vita. Si può morire di malattia, ma la malattia è causata dall'inadeguato tenore di vita, congiunto all'eccesso di lavoro ».

È al livello della salute, o anche semplicemente della sopravvivenza dei figli di questa « razza degenerata », come scrive il dottor Turner Tackrah, che le conseguenze di questa vita disumana incidono più pesantemente sui tassi di mortalità, i quali rimangono elevatissimi, talvolta spaventosi, e addirittura si aggravano durante tutto il primo periodo del secolo... Bambini nati morti da madri che hanno lo scheletro deformato dal lavoro nelle manifatture, bambini malnutriti, ai quali si dà il seno durante la pausa del lavoro, malvestiti e costretti essi stessi a lavorare precocemente.

Come conciliare questo quadro con l'impassibile ottimismo delle statistiche globali menzionate più sopra? Senza preconizzare un compromesso borghese, appare necessario, per chiarire il problema, far intervenire un certo numero di considerazioni. Innanzitutto, quanto alla cronologia occorre distinguere tappe differenti: fino al decennio 1840-50, in Inghilterra il tasso di mortalità, lungi dal diminuire, aumenta, sia pure lievemente, scontando i contraccolpi di quel primo capitalismo « selvaggio » di cui si sono più sopra visti gli effetti, specialmente sui giovani. È solo a metà secolo o, secondo alcuni autori (E. Hobsbawm), nel decennio 1870-80, che il progresso diviene indiscutibile, effetto congiunto di un miglioramento del livello di vita, delle scoperte mediche, e di una politica sociale paternalistica — in Germania come in Inghilterra — che appoggia un certo numero di conquiste. Si pensi, nell'Inghilterra di Disraeli, alla legislazione sugli incidenti sul lavoro, alla lotta contro gli *slums*, o all'instaurazione della settimana corta...

Questa cronologia sfumata non deve però occultare un altro tratto essenziale per comprendere la storia della morte in questo secolo: l'accentuata differenziazione sociale, che s'inscrive nelle probabilità di sopravvivenza dei diversi gruppi. Si dirà che il fatto non è nuovo. In Inghilterra, in Francia, e anche altrove, abbondano ormai le statistiche in cui il privilegio dei ricchi davanti alla morte si manifesta chiaramente. Nella Londra del 1830, nelle élites l'età media al decesso è già di 44 anni, ma scende a 25 tra gli artigiani e gli impiegati, e a 22 tra gli operai. Nel 1842, in tutta una serie di città, l'età media al decesso registra la seguente significativa diversificazione:

	« Gentry »	« Tradesmen »	« Labourers »
Manchester	38	20	17
Derby	49	38	21
Liverpool	35	22	15

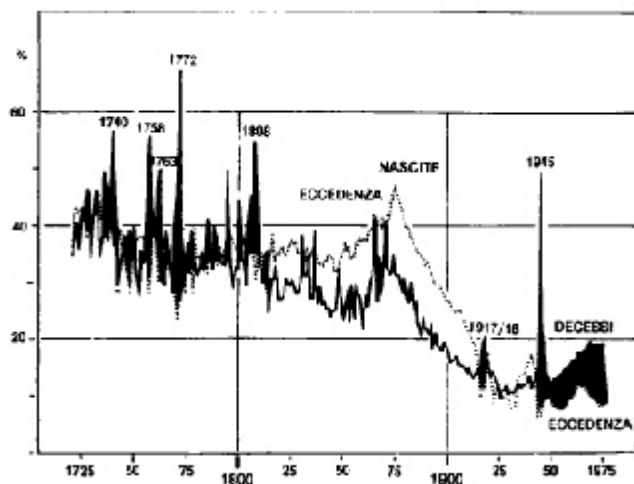
Nella Francia di fine secolo, nel gruppo dei quarantenni la morte colpisce novanta *patrons* su mille, ma centosessanta operai su mille. Se poi si considerano i singoli mestieri, si trovano duecentosessantuno tagliapietre o trecentotrentacinque operai dell'industria delle confezioni su mille. Quest'accresciuta disuguaglianza davanti alla morte assume talvolta forme speciali, che la rendono ancor più spettacolare: negli Stati Uniti dell'anno 1900 il tasso di mortalità (calcolato per gruppi che presentano la medesima composizione per età) è pari al 176 per mille tra i bianchi e al 278 per mille tra i neri.

Almeno fino al decennio 1870-80, la vittoria globale dell'Ottocento contro la morte s'inscrive dunque come la risultante di un sensibile progresso nelle élites e di un tasso di mortalità che rimane nel migliore dei casi stabile, e talvolta si aggrava tra il 1820 e il 1840-50, soprattutto nel nuovo proletariato.

Va tuttavia registrata una sfumatura supplementare, che non ha nulla di futile: per più di un autore, il vero contrasto non sarebbe quello tra mondo rurale e società industriale, ma

quello tra città e campagna. Un'affermazione del genere non è sempre stata esente da pregiudizi ideologici, in cui si mescolano la ripresa dei vecchi *topoi* elaborati già nel Settecento sulla città divoratrice d'uomini in contrapposizione agli incanti della vita dei campi, e il desiderio, consapevole o inconsapevole, di scagionare

il capitalismo industriale. Ma il fatto della sovrarmortalità urbana nell'Ottocento è troppo clamoroso perché si possa contestarlo. Da metà secolo fino al decennio 1880-90, quando raggiunge il suo culmine (conformandosi dunque al ritmo dell'urbanizzazione galoppante), tutta una letteratura s'è consacrata allo studio del fenomeno, appoggiandosi ad una vasta documentazione statistica. Già nel Settecento Süssmilch, uno dei grandi pionieri della demografia, aveva proposto una graduazione tipo dei tassi di mortalità in funzione dell'urbanizzazione. Nei Paesi Bassi, la durata media della vita è di trentott'anni in campagna e di trenta nelle città. Le statistiche ufficiali inglesi per il decennio 1880-90 offrono l'avvincente contrapposizione tra la relativa buona salute delle campagne e Manchester, il prototipo della città che uccide: nei « distretti sani » la speranza di vita alla nascita è di 51,48 anni, mentre a Manchester non supera i 28,78 anni (siamo ben lontani dalla media nazionale, pari a 43,66 anni). La constatazione è in effetti molto più crudele di quanto non appaia, nella misura in cui le attrazioni della vita urbana, assorbendo nelle città masse di giovani adulti, gli conferiscono un profilo demografico che dovrebbe al contrario avvantaggiarli per quanto concerne la mortalità. Le cause s'indovinano. Se nelle città la mortalità è così massic-



La città in questione: mortalità a Berlino, 1725-1775.
Adottato da A. Imhof, *Op. cit.* Cartografia G. Krier.

cia, la cosa è in parte dovuta ad una sovramortalità infantile e giovanile (fino almeno ai sedici anni), constatata come un tratto generale.

L'offensiva medica.

Un'esposizione dedicata ai trionfi della vita che ha sinora accantonato il problema essenziale della rivoluzione scientifica e medica del secolo ha certo un che di paradossale. Per plagiare una formula celebre, la storia della morte nell'Ottocento non avrebbe dunque bisogno di quest'ipotesi? La questione merita quanto meno di venir posta, e, ancora di recente², è stato ricordato lo scetticismo di più di un odierno demografo — al vedere le curve di mortalità scendere, senza dubbio, ma sino al decennio 1870-80 con un'estrema lentezza — a proposito della reale efficacia di una medicina che si vuole bensì più razionale, ma che rimane disarmata, e si trova tenacemente confinata all'arsenale delle droghe tradizionali... E tuttavia, quante scoperte essenziali in questo secolo che si apre con il lancio del termine « biologia » (Lamarck, 1802), e si chiude gloriosamente con l'insieme delle vittorie terapeutiche

derivanti dall'applicazione delle scoperte di Pasteur! Se ci proviamo ad evocarne le grandi linee, il bilancio si profila in tutta la sua imponenza. La biologia, in quanto conoscenza dell'uomo, ha affermato il suo carattere scientifico: da Lamarck a Darwin a Haeckel, ha sviluppato una teoria delle specie e dell'evoluzione, mentre, su un diverso fronte, la conoscenza della struttura cellulare degli esseri viventi dava origine all'istologia, l'unico mezzo in grado di superare uno dei principali sbarramenti che bloccavano la scienza medica, una tappa verso la scoperta dei microrganismi... I progressi della conoscenza di base si sono tradotti in applicazioni dirette: è la chimica che ha permesso di stroncare la sofferenza (prima ancora che si riuscisse a dominare la malattia) mediante la messa a punto di farmaci antifebbrili (il chinino), e soprattutto dell'anestesia. È la scoperta dei « microbi » che ha reso possibile, grazie alla messa a punto dei metodi di asepsi e antisepsi, la « rivoluzione chirurgica », e poi l'elaborazione dei vaccini contro una serie di flagelli tradizionali. Intanto viene precisandosi la natura di altre malattie, ad esempio la tubercolosi. Si comprende come, sul filo di queste molteplici scoperte, si sia insediata una nuova filosofia scientifica e medica, fondata su una difesa volontaria e sistematica della vita.

Definire la medicina dei primi due terzi dell'Ottocento come una medicina bensì già razionale, ma ancora scientificamente molto disarmata, non significa trattarla ingiustamente. Non è più la medicina del tempo di Molière, ma non è ancora una medicina moderna. In mancanza delle chiavi del problema, uno sforzo di sistemazione effettuato in uno spirito di prudenza e di razionalizzazione conduce ad una pratica medica dai mezzi limitati. Non tracciamo tuttavia di questa lotta che procede a tentoni un bilancio interamente negativo. Nel caso tipo della tubercolosi, meglio conosciuta e meglio descritta, Laennec non crede al contagio; ma precisa la descrizione del tubercolo, inventa lo stetoscopio, e mette a punto l'auscultazione. Analogamente, Virchow, incarnazione del medico liberale in tutti i sensi del termine, è tra coloro che fanno progredire la conoscenza del male dallo stadio anatomico all'esame istologico, pur credendo, come Broussais, nella distinzione di una polmonite cronica e della vera e

propria tubercolosi. Villemin porrà infine termine alla discussione dimostrando sperimentalmente la comunicabilità del male. Ma siamo nel 1865...

Allato delle scoperte fondamentali, ecco le scoperte o le messe a punto di cui si gioverà quello che Léonard chiama l'« empirismo metodico » dei medici dell'epoca: Pelletier e Caventou isolano nel 1818 la stricnina, nel 1820 il chinino... E, tirate le somme, si può riconoscere, sempre con J. Léonard, che la farmacopea insieme allegerita e razionalizzata del medico di metà secolo non è totalmente disarmata. Il suo arsenale va infatti dal chinino, che placa la malaria, alla digitale, che sostiene il cuore, al bismuto o alla pepsina per l'apparato digerente, ai derivati dell'acido salicilico utilizzati in funzione antinevralgica, allo zolfo, impiegato in dermatologia, senza dimenticare il mercurio (che non è una novità) per « sbiancare » la sifilide. Ai fini di una storia della morte, indissociabile da quella della sofferenza umana, una tra le più importanti di queste innovazioni è indubbiamente la messa a punto degli anestetici: il perossido di azoto per l'anestesia locale dei dentisti, e soprattutto l'etere e il cloroformio per l'anestesia totale nelle grandi operazioni.

Innegabilmente, i limitati ma reali guadagni realizzati nell'allungamento della vita umana fino al decennio 1860-70 testimoniano che questi progressi puntuali, e talvolta questo *bricolage* terapeutico, con i suoi fallimenti — la canfora, panacea universale del buon dottor Raspail! — e le sue tecniche di buona o di cattiva lega — dalla frenologia di Gali all'omeopatia di Samuel Hahnemann (*Organon dell'arte di guarire*, 1810) — non sono stati inefficaci. E la ragione è sicuramente che questi nuovi medici sono anche degli igienisti, attenti alle condizioni di vita, di salubrità, di pulizia, e altresì spesso, in quanto notabili vicini al popolo, alla situazione dei più sfavoriti. Nella misura delle loro conoscenze e delle loro possibilità, hanno contribuito alla diffusione di un certo numero di gesti elementari, e preparato l'instaurazione di quel « potere medico » che si annuncia sul finire del secolo.

La vera rivoluzione terapeutica, i cui effetti determinano l'ingresso nel secondo stadio della rivoluzione demografica, e la caduta accelerata del tasso di mortalità, si situa incontestabilmente in questo periodo. Nell'ottica che ci

interessa basterà ricordarne, a grandissime linee, le tappe principali, e innanzitutto il trionfo di Pasteur (1862) nella controversia che l'opponne a Pouchet sulla generazione spontanea, e l'individuazione dei bacilli o « microbi » (come ci si abitua a chiamarli), nel quadro di una batteriologia che prende forma in quegli anni. Seguono i lavori di Pasteur sul carbonchio (1877-81) e sulla rabbia (1880), e quelli di Koch sulla tubercolosi, di cui identifica il bacillo nel 1882, e sul colera (1883). Sopraggiungono quindi le scoperte a catena che derivano da questa rivoluzione iniziale (nel 1884 Metchnikoff identifica i fagociti), spesso nel quadro di nuovi istituti di ricerca (nel 1888 nasce l'istituto Pasteur), e che producono quasi immediatamente applicazioni pratiche. I lavori dei padri fondatori, e di altri ricercatori come Behring o Roux, hanno contribuito alla messa a punto dei metodi d'immunizzazione mediante ricorso preventivo a vaccini, o a sieri curativi. Alla fine del secolo, questi mezzi mettono virtualmente in grado di sconfiggere la febbre tifoide, la difterite, il tetano e il colera. Né per tentare di proteggersi dai microbi s'era attesa questa data: già nel 1867 pionieri come l'inglese Joseph Lister avevano definito le regole dell'asepsi e dell'antisepsi, aprendo la via a una nuova chirurgia, la quale ormai non indietreggerà più dinanzi ai rischi dell'intervento.

A partire dal 1880, le cose sono dunque cambiate, e la vittoria sulle malattie infettive (eccettuata la tubercolosi, tuttora ribelle) sembra a portata di mano. Ma altri campi si schiudono all'iniziativa degli uomini di scienza. Negli ultimi anni del secolo, l'identificazione delle vitamine ad opera dell'olandese Eijkman apre prospettive nuove nella cura delle malattie da carenza. Questa è inoltre l'epoca in cui Wilhelm Röntgen, scoprendo i raggi X, apre virtualmente un campo nuovo, le cui applicazioni terapeutiche si affermeranno più tardi. Di queste novità che si succedono precipitosamente l'una all'altra, non abbiamo voluto offrire che un'assai laconica rassegna. Il nostro proposito rimane quello di valutare in quale misura abbiano modificato il rapporto degli uomini con la morte. Materialmente, e statisticamente, la risposta non è dubbia, e l'abbiamo già data. Più complesso sarebbe prender le misure del mutamento derivatone nel rapporto soggettivo, vissuto. In termini molto semplici: la paura della morte è

arretrata, o ha assunto altri volti? È a quest'interrogativo che ormai dobbiamo volgerci.

Senza voler anticipare, è già ora evidente che le mediazioni attraverso le quali si annoda il dialogo degli uomini e della loro morte sono cambiate. Ai secoli in cui il prete era l'intermediario obbligato dell'ultimo passaggio comincia a sostituirsi l'epoca del trionfo della medicina. Il bagaglio scientifico e la figura sociale del medico sono mutati. Il piccolo o grande notabile la cui attività rimaneva spesso una risorsa integrativa, e i cui onorari erano graduati a seconda dello status sociale del cliente, è diventato non solo un professionista, ma un tecnico più avvertito, che si forma nelle università, nelle scuole di medicina, e a partire dalla metà del secolo in quelle cliniche universitarie di cui la Francia comincia allora a dotarsi, sull'esempio della Germania, della Svizzera o degli Stati Uniti. Quali che siano le modificazioni che le trasformazioni del secolo — e segnatamente l'urbanizzazione — hanno fatto subire alla figura sociale del medico, egli conserva il suo status di notabile, ma con una fisionomia differente. La letteratura, ma anche l'ex voto, gli riservano un posto nuovo, che diverrà presto centrale. Si è potuto dire che al principio dell'Ottocento, più ancora che colui da cui si attende la guarigione, il medico restava l'accompagnatore della buona morte, secondo le nuove regole laicizzate. Divenuti rappresentanti di un nuovo « clero laico », investiti di una responsabilità accresciuta, i medici sono ormai dei personaggi con cui sempre più bisognerà fare i conti. Mentre la figura del medico si modifica, le istituzioni medesime evolvono. Con la nascita della clinica, e lo strutturarsi di un insegnamento che si tecnicizza sempre di più, comincia a delinearsi, almeno nelle città, l'abbozzo di quello che già ora qualcuno non esita a chiamare un nuovo potere medico ospedaliero. La clinica o l'ospedale — di cui l'obitorio è il complemento obbligato — prendono il loro posto tra i nuovi luoghi di una morte la cui fisionomia è profondamente mutata.

1 Vedi una discussione generale di queste fonti in J. Cl. Chesnais, *Les morts violentes...*, 269.

2 J. Léonard, *Les médecins de l'Ouest*, Lille 1977.

XXXI. LA FINE DI UN MONOPOLIO

Nella sua materialità, la morte è cambiata. Al livello della coscienza che ne hanno gli uomini, nei loro atteggiamenti e nella loro sensibilità collettiva, ci si attende — immediata o differita, consapevole o inconsapevole — una modificazione profonda. Bisogna tuttavia distinguere, e gerarchizzare: dal discorso, nelle sue forme più stabili (il discorso religioso) o più nervose (l'espressione artistica), ai gesti e ai comportamenti inconsapevoli.

La distinzione s'impone con tanto maggior rilievo, in quanto uno dei tratti principali del periodo è proprio la fine della posizione egemonica, e anzi di quasi-monopolio, di cui aveva finallora goduto la religione cristiana per quanto concerne l'ultimo passaggio. Ma, si obietterà, si tratta realmente di una novità? Non abbiamo già, nei capitoli precedenti, relativizzato la nozione globalizzante di « cristianesimo » in rapporto tanto ai limiti obiettivi della sua presa sugli atteggiamenti popolari, quanto al discorso emancipato di cui i Lumi hanno visto l'affermazione? Ma a cavaliere dei due secoli è avvenuta una rottura fondamentale, di cui la Rivoluzione francese è solo una delle espressioni particolari. Quel ch'è in giuoco è la dissociazione di una società civile — in misura diversa a seconda dei luoghi — laicizzata, in cui il discorso della Chiesa e la pratica ch'essa impone s'inscrivono come un'opzione possibile tra le altre. Anche qui è facile prevedere l'obiezione, a un duplice livello. Il monopolio della Chiesa era già stato contestato, e il suo discorso aveva già cessato di esser egemonico, anche se nell'Occidente di fine Settecento — con l'eccezione dello iato rappresentato dalla Rivoluzione francese — il passaggio della morte rispettava ancora quasi universalmente le forme cristiane. Inoltre, l'Ottocento non cambierà le cose dalla sera alla mattina: in tutto il mondo rurale, e anche in una vasta

parte del mondo urbano, la rottura deliberata con il rituale cristiano della morte conserverà a lungo un carattere eccezionale e scandaloso.

Il fatto nondimeno rimane, indiscutibile ed essenziale. La delimitazione di una sfera del sacro ormai distinta dalla società civile è stata giudicata uno degli elementi importanti di quel processo che in Francia si comincia allora a designare come « scristianizzazione ». Ma la realtà del fenomeno va molto oltre le frontiere della Francia.

Le restaurazioni religiose.

Ma il declino del dominio della religione sulla vita e sulla morte degli uomini non si afferma subito in un secolo che in tutta l'Europa continentale si apre sul periodo delle « restaurazioni ». Restaurazioni politiche e religiose che significano spesso e volentieri il ritorno di una gerarchia che non ha « nulla imparato e nulla dimenticato » (ma anche di una sensibilità cristiana che talvolta ha molto imparato) ad un sistema di pensiero nel quale il posto della morte si trova esacerbato dal sentimento di un mondo perduto, della morte collettiva di una società il cui ciclo si è chiuso. La constatazione non riguarda in maniera esclusiva la Francia, e neppure i paesi cattolici colpiti in pieno dalla svolta degli anni 1790-1815. Nelle aree più appartate dell'universo riformato, nell'Inghilterra e negli Stati Uniti, il periodo che va dal decennio 1820-30 a metà secolo vede svilupparsi il *revival* di Chiese che rompono con la corrente di pensiero e con la sensibilità razionalistica dei Lumi, per tentare di ritrovare una linea insieme più autentica e più ferma nella fede. Ma, significativamente, una parte decisiva, per non dire l'essenziale di questo « risveglio » sarà come incanalato in forme d'espressione letterarie o artistiche. Saranno la poesia e la musica romantiche ad orchestrare nella maniera più convincente, e al contempo più ambigua, una nuova lettura « religiosa » della morte. E ciò avverrà fuori di ogni ortodossia, e perciò stesso ai margini delle Chiese.

Lungi dall'esser egemonico al livello delle espressioni ideologiche, il discorso ufficiale delle Chiese si trova ormai,

isolato e minoritario, frammezzo a tutta una serie di espressioni diverse divenute autonome e di primaria importanza: da Kant a Hegel e poi a Feuerbach, per culminare con Schopenhauer e Nietzsche, un'autonoma riflessione filosofica consacra alla morte e all'immortalità uno dei fronti della sua indagine. Coloro che s'impegnano allora a ripensare il mondo sotto i tratti di una società nuova non misconosceranno l'intralcio di prima grandezza costituito dal colpo d'arresto della morte, anche se Marx esclude deliberatamente dal suo discorso questa rivincita della specie sull'individuo. Parallelamente, s'insedia un altro discorso emancipato, quello della filosofia scientifica, di una scienza sempre più fiduciosa nei suoi metodi e nei suoi risultati, e sempre meglio in grado di esorcizzare le costruzioni metafisiche. Per quanto concerne la morte e l'immortalità, questo movimento culminerà anch'esso nella seconda parte del secolo, con Haeckel, per citare un solo esempio, o con il Renan dell'*Avenir de la Science*. Esso rappresenta un'altra forma di emancipazione, ancor più pericolosa per i dogmi religiosi, anche se le Chiese gli oppongono a lungo una sovrana indifferenza. Sarà artificioso aggiungere a questi discorsi, punto nuovi, ma emancipati e trionfanti, la proliferazione dei prodotti di una espressione letteraria e artistica che ha conquistato la propria indipendenza, e si fa portatrice di un suo discorso specifico, manifestazione multiforme di un immaginario collettivo?

Stando così le cose, riguardo al problema della morte le Chiese si trovano poste di fronte a un dilemma con cui gli riuscirà difficile fare i conti: o attenersi alla riproduzione di un messaggio dogmatico immutato (perché non sembrano esserci ragioni per dar credito ai capricci della storia), o rispecchiare, consapevolmente o inconsapevolmente, di buon grado o contro voglia, la sensibilità rinnovata di un mondo in movimento. Si sarebbe tentati di dire che il primo atteggiamento è stato quello del cattolicesimo, mentre le Chiese riformate, in forza della loro stessa molteplicità, e del carattere elastico delle loro strutture, hanno adottato piuttosto il secondo. Ma è soltanto una prima impressione, che esige di esser approfondita.

Proponendo l'immagine del cristiano morente nel cuore

dell'esaltazione del *Génie du christianisme*, e poi sviluppando sinfonicamente il tema e le sue variazioni eroiche nei *Martyrs*, Chateaubriand aveva dato il la. La pastorale della morte rimane centrale per l'apologetica e la pedagogia cattoliche ottocentesche. La si coglie dal vivo, nella sua continuità, nella grande serie delle missioni nel corso delle quali tra il 1815 e il 1830, con un culmine intorno al 1820, s'è effettuata la riconquista dello spazio francese. Come ai tempi eroici della grande conquista post-tridentina nel Seicento, la missione riserva alla predicazione dei novissimi — la morte, il Giudizio, l'inferno e il paradiso (ma l'inferno è molto più presente del paradiso) — un posto che oggi può apparirci sorprendente. Ecco le missioni in Bretagna, intorno a Saint-Brieuc, del giovane Félicité de Lamennais, i cui accenti apocalittici risvegliano il terrore religioso allo "stato puro: « Voi vedrete questo Gesù che le vostre mani hanno trafitto... rivestito di maestà, assiso su un trono di gloria; vedrete sulla sua fronte quella corona di spine che le vostre mani hanno intrecciato, sul suo corpo glorioso le cicatrici delle piaghe che gli avete inflitto; e io vedrò se ci sarà qualcuno di voi che sfuggirà alle sue vendette, dicendo: ' Indovina chi ti ha colpito '... ». Ed ecco la processione al cimitero preceduta da una teca o da una bara piena di teschi presi all'ossario, che il predicatore vien mostrando l'uno dopo l'altro, compiacendosi di attribuirgli una vita postuma: « Chi sei tu? — Sono un padre di famiglia, un onest'uomo.

— Qual è la tua condizione? — Sono all'inferno. — Perché? — Avevo dei figli, ho trascurato di istruirli e di santificarli, ed essi si sono perduti. Dio mi ha ridomandato la loro anima; io sono dannato. — E tu, chi sei tu? — Io sono la moglie di quest'uomo... sono dannata. — E tu? — Mio padre e mia madre vi hanno risposto, io sono dannato... ».

Si potrà dire che, con la sua gestualità grezza e teatrale, e a causa anche della congiuntura politica in cui s'inserisce, la missione esagera e calca la mano. È stato studiato¹ il corpus dei testi della letteratura devota intorno al tema della salvezza a partire dai sermoni, dai catechismi, o dalla pastorale quotidiana dei libriccini devozionali. Il bilancio rimane abbastanza significativo. Per cominciare, può sorprendere constatare la debole creatività di un attivismo pastorale ch'è

peraltro ben reale. Su ottantacinque scrittori ecclesiastici citati da E. Germain nella sua rassegna dei successi editoriali (novità e riedizioni), in solo poco più di un terzo dei casi (36 per cento) si tratta di produzioni contemporanee, mentre una metà dei testi risale al Settecento, e un sesto al Seicento. Su tali basi, diventa più facile comprendere perché questo discorso sulla salvezza rimanga il discorso della ripetizione, conservando — attraverso l'austera nomenclatura dei doveri del cristiano e l'enfaticizzazione del terribile incontro con la morte fisica e con il Dio vendicatore di una religione della paura — l'impronta dolorista della Controriforma.

L'immaginazione cattolica.

La preparazione alla morte in vita rimane un fine essenziale al livello delle confraternite della buona morte, ringiovanite nei loro statuti se non nel loro reclutamento, e il cui tema di riferimento resta l'immagine di S. Giuseppe agonizzante, quale l'incontriamo in un gran numero di chiese dell'Europa cattolica. Un tema che talvolta si precisa, e se così può dirsi si umanizza, in un'evocazione della morte del cristiano circondato dalla sua famiglia, e assistito dai soccorsi della religione. Gli è che per il pastore d'anime la vecchia questione se si debba privilegiare la preparazione di lunga lena, o se l'istante della morte rimanga decisivo, non è ancora risolta.

La visione drammatizzata della salvezza è legata ad una lettura ansiosa dell'aldilà. Diremo ch'essa non è cambiata? Nella loro economia generale, le verità riconosciute e dichiarate rimangono stabili; ma un certo numero di sollecitazioni o di aggressioni dall'esterno ne modifica la formulazione, rendendo sempre più disagiata la posizione di una Chiesa rinchiusa in un corpus di affermazioni che reggono male la prova del tempo.

Ciò vale per l'inferno, e per Satana che ne è il padrone. Dal romanticismo alle espressioni estetiche e letterarie di fine secolo, potrebbe dirsi che Satana, una delle presenze capitali dell'Otto-cento, sfugga in buona parte a un discorso religioso ortodosso (il quale non può peraltro evitare di impregnarsi per contraccollo dell'atmosfera dell'epoca). Ma il curato d'Ars non

ha avuto bisogno di leggere i romantici — se ne sarebbe ben guardato — per esser ossessionato dal nemico persecutore, che scuote l'umile pagliericcio del sant'uomo. Il Diavolo del curato di campagna — che ancora nel 1851 trascinerà le campagnole del villaggio savoiaro di Morzine in un'epidemia di possessioni degna del Seicento — rimane quello dei contadini di un tempo, come rimane il nemico di cui parlano incessantemente i libriccini devozionali nella loro illustrazione delle pene infernali.

Sono le successive scoperte di un secolo fertile d'invenzioni nel campo del soprannaturale che, più delle obiezioni della scienza, sollecitano potentemente gli uomini di Chiesa ad interrogarsi — in maniera spesso maldestra — sulla personalità del nemico: il magnetismo swedenborghiano che furoreggia nella prima metà dell'Ottocento, poi la moda delle tavole girevoli nel decennio 1850-60, e l'ondata dello spiritismo fine di secolo...

Senza farsi creatrice di nuovi miti, la Chiesa si rivela permeabile alle letture (ch'essa non sconfessa) di equivoci personaggi come A. C. Constant, meglio conosciuto sotto lo pseudonimo di Eliphas Levi, transfuga dell'anticlericalismo e autore di un *Dogme et rituel de haute magie* e di una *Science des esprits*. Da Cou-tances a Millau e altri luoghi ancora, sono numerosi i preti e i canonici che nel decennio 1890-1900 applaudiranno, con un'ingenuità che oggi ci meraviglia, l'enorme mistificazione di Leo Taxil, che a partire dal 1892 svela nei fascicoli del suo *Diable au XIX^e siècle* la gigantesca macchinazione tramata da Satana e dai suoi agenti sulla terra, i massoni, e le loro tenebrose imprese miranti a distruggere l'ordine sociale e religioso. Se bisogna guardarsi dal confondere la posizione ufficiale della Chiesa con queste imprudenti adesioni, esse testimoniano però a modo loro la fragilità di un discorso riprodotto nella sua letteralità. Rimarrebbe indubbiamente da misurare sino a qual punto, nell'escatologia cattolica ottocentesca, questo inferno dei predicatori e del curato d'Ars conservi il suo posto, o al contrario indietreggi, e, se così può dirsi, si faccia discreto. Il fatto che, banalizzato, semi-laicizzato, il Diavolo spunti dappertutto, nei libri come nelle strade e nei salotti, è in sé preso un segnale ambiguo. Se ci si permette di evocare uno di

quei sondaggi quantitativi indubbiamente grezzi, ma significativi per chi sappia leggerli, il repertorio bibliografico delle opere consacrate all'aldilà redatto da Abbott Ezra (che abbiamo già utilizzato in precedenza) rivela un netto arretramento dell'inferno, che dal 6 per cento dei titoli delle opere nel Seicento e dal 3 nel Settecento cade ora all'1 per cento. Da buon americano, Abbott Ezra confonde nello stesso *melting pot* cattolici, riformati e increduli, il che rende azzardato ragionare su una tendenza che, lo si vedrà, è in effetti molto più spiccata negli autori protestanti. Ma a titolo di suggestione la notazione non è priva di valore. In questo ingenuo albo d'oro, il cielo (questo paradiso di cui il Settecento aveva visto la marcata retro-cessione) fa buona prova, risalendo dal 6 all'8 per cento dei titoli. La cosa può meravigliare se si constata, con E. Germain, quanto imbarazzate o misere rimangano le evocazioni delle gioie dell'aldilà.

Se non si è progredito — chi ne stupirà? — nella maniera di esprimere l'ineffabile, sarebbe però errato pensare che l'aldilà dei cattolici non abbia conosciuto un'evoluzione significativa, sia pure situata su una linea di continuità con un movimento inaugurato dai secoli precedenti: la proliferazione dell'escatologia del purgatorio, questo terzo luogo dell'espiazione a termine ch'è divenuto così indispensabile alla sensibilità religiosa. Ortodossa o marginale, la sensibilità del secolo gli riserva un posto essenziale, tanto negli autori dotti quanto in taluni mistici o nella pastorale quotidiana. L'Ottocento si apre sulle visioni di Katharina Emmerich, la stigmatizzata di Dulmen in Vestfalia, di cui Clemens Brentano raccoglierà i racconti tra il 1818 e la morte della beata (intorno al 1824), per consegnarli nel 1833 nei suoi *Bittere Leiden unseres Herrn jesu Christi nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich*. Come le grandi mistiche medievali, Matilde o Gertrude, o come la beata Margherita-Maria nel Seicento, Katharina Emmerich è stata in contatto con il purgatorio e con le anime sofferenti. Si dirà che la marginalità stessa della visionaria vestfalica, malgrado il successo dei racconti ricavati dalle sue visioni, attesta le riserve della gerarchia cattolica. Ma Katharina Emmerich, mistica « all'antica », è altresì rappresentativa di una nuova

sensibilità, di cui testimonia il suo ascendente sul convertito Clemens Brentano. In questo periodo sono numerosi coloro che, provenienti dalle Chiese riformate, apprezzano nel cattolicesimo questa possibilità del riscatto a termine, alternativa pacificante. Il cardinale Newman, una delle più brillanti reclute del cattolicesimo in questo secolo, svilupperà nel *Sogno di Gerontius* una descrizione delle anime purganti che, s'è indubbiamente molto più intellettualizzata, promana tuttavia dallo stesso bisogno. Quanto alla letteratura d'edificazione spicciola, la statistica ricavata dall'opera di Abbott Ezra può esserci ancora molto utile: la rubrica della produzione consacrata al purgatorio rimane stabile al basso livello del 4 per cento dei titoli cui il Settecento l'ha ridotta... ma la serie contigua sulla durata del castigo riservato ai peccatori si gonfia fino a raggiungere l'eccezionale livello del 40 per cento, il quale ci dice com'essa sia l'inquietudine principale tanto dei riformati quanto dei cattolici. Come se, chiusa la vecchia polemica sulle indulgenze, il purgatorio, nell'una o nell'altra forma, si ritrovasse al centro delle preoccupazioni di tutti.

Più intensamente che mai, le anime del purgatorio s'impegnano a comunicare, arrivando talora a mostrarsi, o a lasciare una traccia concreta del loro passaggio. Allo scopo di raccogliere questi segni viene fondato a Roma un Museo del purgatorio. Pubblicato in Francia dall'Associazione di Nostra Signora della Buona Morte, il *Manuscrit du Purgatoire*, un libriccino ch'ebbe una considerevole diffusione fino al 1966, illustra in maniera molto suggestiva il rapporto che si stabilisce allora tra vivi e morti. Tra il 1873 e il 1890, una religiosa normanna di un convento di Valognes, suor Maria della Croce, riceve le ripetute comunicazioni di una sua consorella deceduta, suor Maria Gabriella, che dal purgatorio dove langue ha bisogno delle sue preghiere. Durante tutto il tempo di questa cura d'anima, che si conclude con la liberazione, la sua interlocutrice comunica a suor Maria della Croce elementi descrittivi talvolta molto precisi: il purgatorio è al centro della terra, compartimentato e gerarchizzato secondo la gravità delle colpe; vi si ricevono le visite e le consolazioni degli angeli e di S. Michele; vi si dialoga e ci si tiene al corrente; si prega per i vivi, non diversamente da come i vivi pregano per le anime

sofferenti.

Forse mai, se non nel Medioevo dei purgatori irlandesi, l'approccio al tema era stato così puntigliosamente preciso come in questo periodo, che si preoccupa di mettere ordine e di chiarire. Si pensi al saggio sul *Dogme du purgatoire illustré par des faits et des révélations particulières*, che il padre Schouppe pubblica a Parigi nel 1888, e di cui il padre Congar ha ai nostri giorni evocato, divertito ma perplesso, la minuziosa contabilità: « Supponiamo che commettiate tutti i giorni una media di dieci colpe... », ossia tremilaseicentocinquanta l'anno: ecco un debito di circa ses-santamila colpe in vent'anni, di cui si può stimare che una metà sia espiata sulla terra attraverso le penitenze e le opere. Rimane tuttavia un debito di trentamila peccati, che, valutati alla stregua di un'ora di purgatorio ciascuno — una misura « molto moderata se dobbiamo giudicare dalle rivelazioni dei santi » — dovrebbero dare un totale di trentamila ore, pari a tre anni, tre mesi e quindici giorni di purgatorio... In uno stile differente, il *Grand Larousse universel du XIX^e siècle*, volentieri caustico, stima in novantamila franchi al giorno, ossia in trentadue milioni di franchi l'anno, il reddito che il purgatorio frutta al clero francese alla fine del secolo.

Se il purgatorio siciliano o spagnolo (o messicano) è poco cambiato nei suoi temi, in una Francia più mobile affiorano spostamenti gradualì, che dipendono solo in via secondaria dall'evoluzione delle idee estetiche. Da un lato, lungo l'arco del secolo il purgatorio quale lo vediamo rappresentato nei quadri finisce di spopolarsi: gli intercessori tradizionali scompaiono, e, in una crescente desertificazione, il mondo celeste si troverà spesso ridotto a un'espressione simbolica — croce, triangolo, raggio di luce — mentre lo stesso luogo dei patimenti, volentieri evocato nell'età romantica come una grotta o una caverna, si dissolverà talvolta sul finire del secolo. La scena si riduce allora alla sua più semplice espressione, ossia al gruppo centrale del volo verso il cielo dell'angelo e dell'anima rapita ch'egli abbraccia. Se tale nuovo pudore, che esita a dare una rappresentazione figurata del cielo e dei suoi attori, ammette delle eccezioni, queste riguardano i soccorritori più che mai essenziali: la Vergine e i santi. Diversa dalla Madonna di un tempo, questa Vergine del Suffragio è la « signora » quale

l'hanno vista i pastori di La Salette: Mélanie che si preoccupa delle anime del purgatorio, come se ne preoccuperanno i pastori di Fatima. È anche l'immacolata, la Vergine di Lourdes... Al fianco della Vergine, l'angelo, sempre presente (in un secolo altrettanto angelico che satanico), occupa un posto crescente dal romanticismo al simbolismo, fino a diventare il personaggio centrale nell'avventura ascensionale della salvezza. Nella coorte angelica, una figura ritrova un ruolo d'eccezione che aveva perduto da oltre un secolo: è S. Michele, che alla fine del secolo è insieme l'espressione simbolica di una Chiesa militante e un personaggio eroico che può, altrove, chiamarsi Sigfrido. Ma S. Michele, la cui invocazione viene introdotta allora nelle preghiere della messa, come baluardo contro le imboscate del demonio, è qualcosa di diverso da un mero personaggio soccorritore. Egli simboleggia bene la posizione difensiva di una Chiesa assalita da ogni parte, e che ha bisogno di difensori: l'associazione di S. Michele e di Giovanna d'Arco in una stessa cappella, frequente in Francia, illustra questa tonalità guerriera.

L'evoluzione più profonda, se non la più leggibile — a partire dall'iconografia — è sicuramente una lettura sensibilmente modificata del rapporto dei morti e dei vivi, il cui luogo è la preghiera per le anime del purgatorio. Murate nella passività che era lo scotto del loro stato, finalmente le anime del purgatorio erano state caratterizzate da una condizione di dipendenza, incapaci di pregare per sé medesime, anche se nel Seicento la beata Margherita-Maria, l'iniziatrice della devozione al Sacro Cuore, aveva avuto la rivelazione che le povere anime potevano in realtà molto, ma per i vivi. È quel che riscopre l'Ottocento, facendo battere l'accento assai più su un rapporto di scambio che non sulle prestazioni unilaterali dei vivi. Questo allargamento dei rapporti alla famiglia invisibile e sempre presente converge troppo spiccatamente con taluni tratti del nuovo culto dei morti (che esamineremo più avanti), perché sia possibile sottovalutarne la portata. I testi qui abbondano, e si corroborano l'un l'altro. Operando con le proprie preghiere per la salvezza della consorella imprigionata nel purgatorio, la religiosa di Valognes che trascrive il *Manuscrit du Purgatoire* lavora in effetti alla sua propria salvezza, e diviene la protetta,

o la guidata, di colei che assiste.

Com'è chiaro, l'analisi appena svolta, a partire dalla nozione centrale del riscatto a termine, sfuma sensibilmente l'impressione di monolitismo su cui eravamo rimasti, rivelando una reale plasticità del cattolicesimo ottocentesco. Senza di essa sarebbe impossibile spiegare l'incidenza di questa lettura sulla sensibilità collettiva, l'incontro avvenuto fin dall'inizio del secolo con il romanticismo nelle lettere e nelle arti (un fenomeno che la Germania illustra in maniera particolarmente netta), ed anche — per attenersi all'ambito religioso — l'innegabile potere di seduzione del cattolicesimo su una parte dei riformati, tanto in Germania quanto nell'Inghilterra vittoriana, dove l'itinerario di un Newman testimonia per numerosi altri. La parziale « ricattolicizzazione » dei riti che ha luogo nella Chiesa anglicana passa in parte attraverso i gesti intorno alla morte, in un'epoca in cui la croce cesserà di esser un simbolo disdicevole sulle tombe dei cimiteri.

La diversità protestante.

Tentare, in pochi tratti che non pretendono di disegnare un quadro esauriente, di offrire in parallelo all'esposizione che precede un abbozzo degli atteggiamenti delle Chiese riformate, ci mette subito di fronte a una situazione più complessa. In forza della stessa diversità delle Chiese e delle sette che se ne fanno portatrici, i discorsi riformati vanno dalla riproposizione di una continuità ad una lettura « liberale » in cui si dissolve una parte delle certezze, o al contrario alla fuga in avanti (o all'indietro?) dei nuovi millenarismi dell'epoca. L'assenza di un discorso ufficiale unico, come avviene nel cattolicesimo, costringe assai spesso a riferirsi a testimonianze più frammentarie, attinte alla letteratura, ai *livres de raison*, agli inni, il che accentua indubbiamente l'impressione di un caleidoscopio di atteggiamenti molteplici e svariati.

Restano alcune evidenze massicce. Sul continente, le Chiese calviniste conoscono, da Ginevra a Nîmes, il movimento del « Risveglio », che si sviluppa nella prima metà del secolo. Nel mondo anglosassone, le istituzioni strutturate resistono grazie alla forza stessa della loro organizzazione — gli anglicani, e,

negli Stati Uniti, gli episcopali o i presbiteriani — mentre altri — gli unitariani o i congregazionalisti — tradiscono una fragilità che compensano lanciandosi in quelle « crociate protestanti » che caratterizzano il periodo. Tirate le somme, nell'ottica che ci interessa l'impressione conclusiva è un'impressione di ambiguità. Osservando il panorama dall'alto, sinteticamente, è dai paesi riformati che uscirà buona parte dei testi principali che mineranno le antiche credenze: dalla Germania verranno Strauss, Bauer, Vogt, Feuerbach (la posterità hegeliana), fino alla filosofia biologica di Haeckel... Ma al contempo sono gli stessi paesi che fino ai nostri giorni (nel mondo anglosassone, e fino al *Kulturkampf* in Germania) incontreranno le maggiori difficoltà a concepire, e anzi addirittura a tradurre il termine di « scristianizzazione ». Lo spartiacque relativamente semplice che nei paesi cattolici separa coloro che credono da coloro che rifiutano non ha qui un equivalente.

Nell'Inghilterra vittoriana, per fare un esempio tra i più evidenti, l'incredulità dichiarata appare una scandalosa incongruenza, ma nel 1857 un autore spiritualista può scrivere che oltre la metà del clero anglicano dubita dell'immortalità dell'anima (aggiungendo che soltanto i cattolici vi credono!). Malgrado forzi le cose, e sia inverificabile, l'affermazione è nondimeno rivelatrice. In questa cornice, si può dire con altrettanto fondamento che nulla è cambiato, e che tutto è cambiato...

Nulla è cambiato? Si veda il foglio di un album di scolaro esposto al Museum of Childhood di Edimburgo, che esprime in figure l'avventura della vita e dell'aldilà quale viene insegnata alla gioventù perché apprenda a preparare la sua salvezza sulla terra. Si comincia con l'avventura della vita che pone di fronte alle « due vie e ai due destini »: la via mondana, bella larga, dei compiacimenti e delle gioie terreni, in cui occorre distinguere la porta stretta che si apre sull'angusto sentiero della salvezza. Poi, simboleggiata da un obelisco nero, la rottura della morte, che conduce i corpi alla tomba, ricettacolo della prima morte fisica... mentre le anime si dividono: quelle che hanno scelto la via più facile si dirigono verso il nero abisso infernale, e quelle che non hanno temuto le spine della via stretta verso il paradiso delle anime (*Soul Heaven*) che le

accoglie. Ma non siamo che all'inizio di una tribolazione che condurrà al *millenium*, alla grande peripezia dell'Apocalisse, in cui la guerra sulla terra e nei cieli e la risurrezione dei morti si concluderanno con l'ultima rivelazione di Gesù Cristo, quel giudizio finale degli uomini e delle nazioni dinanzi al trono dell'Onnipotente che per alcuni sboccherà in un nuovo mondo e in un nuovo paradiso stabilizzati per l'eternità, mentre gli altri, soffrendo la loro seconda morte, si perderanno definitivamente nel lago di fuoco. Nel suo disegno e nella sua diligente grafia, lo scolaro di Edimburgo ci rinvia a una vulgata che sicuramente non manca di porre a più d'uno problemi complessi.

Per i più, l'effetto reale di tutti i dibattiti sul *millenium* è un oscurarsi e un sensibile arretramento dell'escatologia apocalittica del Giudizio universale, mentre un'immagine più familiare del paradiso s'impone nelle testimonianze di esperienze vissute, ed anche in tutta una letteratura d'invenzione d'argomento celeste. Al « regno » viene progressivamente sostituendosi un paradiso familiare, un focolare in cui si ritrovano i parenti e gli amici. L'enfatizzazione del cielo, nel momento stesso in cui l'Apocalisse e l'inferno indietreggiano, s'inscrive nella statistica della produzione letteraria specializzata, quale l'abbiamo più sopra evocata: il Giudizio universale continua a declinare, e così pure l'inferno ... o la risurrezione. Inversamente, il nuovo tema del ritrovarsi degli amici nell'aldilà — una presenza ancora molto modesta nel secolo precedente — diviene una rubrica non trascurabile (il 6 per cento dei titoli) in questa biblioteca dell'aldilà.

Una s drammatizzazione della morte? Sì e no. Il suo approccio, quale lo si segue forse ancor meglio nei *livres de raison* che nei trattati di preparazione, ritrova le formule e gli atteggiamenti ricevuti: « Nel cuore della vita siamo in mezzo alla morte », scrive un agricoltore del Maine, nella Nuova Inghilterra; e gli epistolari testimoniano l'intimità coltivata tanto con la presenza quanto con l'idea della morte. Ciò nondimeno, questa pastorale vissuta si distacca chiaramente dai discorsi terroristici di un tempo. Essa fa bensì battere l'accento sul letto di morte, luogo di raccolta degli amici e dei parenti, ma per renderci testimoni della santa morte, quando

non della morte trionfante dei cristiani. La svolta di maggior rilievo è forse però quella che, nella pastorale riformata, ha condotto da una letteratura disinvoltamente terroristica di messa in guardia o di ammonimento alla letteratura di consolazione che prolifera allora negli Stati Uniti come in Inghilterra. È legittimo cercarvi il messaggio delle Chiese costituite? Si deve quanto meno osservare che, se i pastori occupano un posto centrale nelle file degli autori, gli si accompagna però un forte gruppo di donne (più d'una invero figlia o moglie di pastore!), che si specializzano in questa missione. È il caso di Elizabeth Prentiss, autrice nel 1869 di *Stepping Heavenward*, o della prolissa Lydia Sigourney (*Margaret and Henrietta, Two Lovely Sisters*), e naturalmente di Elizabeth Stuart Phelps nel suo *Gates Ajar*. Questa letteratura di consolazione, che moltiplica gli esempi di buone morti vissute dall'interno (privilegiando quella del bambino, della fanciulla o della giovane madre), si situa in una linea di continuità con tutta una letteratura edificante, ma ne modifica lo spirito. Banditi i terrori di un tempo, l'ultima dipartita appare come il tocco finale di un'intera vita spesa nel prepararla. Ma diviene anche l'involarsi verso il nuovo aldilà che abbiamo evocato, e di cui gli inni — non sono mai stati così numerosi come in quest'epoca — illustrano le gioie celesti.

Allato di quanti, consapevolmente o meno, espungono l'ingombrante idea del *millenium*, ci sono coloro che la prendono alla lettera, rifacendosi alla letteralità del testo biblico. Di nuovo, è nell'universo anglosassone che le sette incontrano il maggior successo. Non è nei nostri propositi illustrare particolareggiatamente queste escatologie, fondate presso gli avventisti o i Testimoni di Geova su una lettura letterale del testo biblico. I Testimoni di Geova limitano a centoquarantaquattromila il numero di coloro che, giunta la fine dei tempi, accederanno al paradiso, ma lasciano a disposizione degli altri giusti una terra trasformata in un vero paradiso. Gli avventisti, che credono anch'essi in un sonno dei morti fino alla seconda venuta del Cristo, pensano che l'immortalità non sarà conferita agli uomini prima di questa data. Quanto ai mormoni, credono nell'immortalità dell'energia, della materia e dell'intelligenza, e in una risurrezione in cui corpi e anime dei beati si riuniranno. Il

tutto in un luogo di progresso eternamente rinnovantesi in cui gli amici si ritroveranno. L'inalterabile fiducia dei mormoni si esprime in una sdrammatizzazione totale del rituale della morte e dei funerali, anche se le esequie degli eroi e dei padri fondatori hanno dato luogo a un grandioso cerimoniale di ritrovamento e di dimostrazione collettiva. Più che su questi punti dottrinali, è interessante interrogarsi sulle ragioni del successo, limitato ma reale, dei nuovi millenarismi ottocenteschi. Se una parte di tali movimenti si contrappone in maniera assoluta ad ogni novità, altri esprimono in termini di lettura letterale un'attesa ch'è la medesima di molti dei loro contemporanei, ossia l'attesa di quel paradiso sulla terra di cui hanno sognato, ciascuno a suo modo, i socialisti utopisti, da Saint-Simon a Fourier, da Cabet a Owen. Malgrado il suo anticlericalismo, quest'ultimo farà incidere all'entrata di Queenwood, embrione della comunità ideale ch'è nei suoi sogni, le iniziali « C. M. », che stanno per « Commencement of the Millenium ».

Agli antipodi, parrebbe, delle letture letterali degli ultimi « fanatici dell'Apocalisse », ecco gli unitariani, che si affermano a partire dal 1819, e gli universalisti, eredi dello spirito dell'ultimo Settecento, per i quali il paradiso e l'inferno sono stati spirituali che rinviavano alla nostra felicità o infelicità sulla terra, piuttosto che realtà autonome. Alla fine del secolo compare quindi la Christian Science, strutturata tra il 1875 e il 1892 da Mary Baker Eddy, la quale (almeno su questo punto) non la pensa diversamente: « Il peccatore facendo il male secerne il proprio inferno, e il santo facendo il bene il proprio cielo... ». Ma in questo sogno ad occhi aperti ch'è la vita per la Christian Science, la parola morte è deliberatamente eliminata, giacché la dottrina chiama ciascun uomo a riconoscere la propria immortalità in Dio...

Tra l'evanescenza dei dogmi e la loro riaffermazione letterale, la via che sta di fronte alle Chiese — sollecitate dall'intera evoluzione di un mondo che cambia, come pure dall'emergere di sistemi di pensiero, o di sensibilità, che non hanno ormai « più bisogno di quest'ipotesi », secondo la celebre formula lanciata da Laplace già al principio del secolo — appare ben stretta! Nell'Ottocento la morte si è dunque « scristianizzata » in maniera decisiva? È una domanda la quale

non può che ammettere una pluralità di risposte, a seconda dell'angolo visuale da cui ci si colloca...

Note

1 E. Germain, *Parler du salut*, 291.

XXXII. L'ULTIMO COMPROMESSO: UNA RELIGIONE POPOLARE CRISTIANIZZATA DELLA MORTE

In una suggestiva riflessione sulla nozione di « scristianizzazione », Philippe Ariès ha proposto un modello d'interpretazione delle sue tappe fondato sulla dialettica tra quella che possiamo chiamare per semplicità la religione popolare da un lato, e la religione delle élites dall'altro. Ciò che a suo giudizio caratterizza un Ottocento la cui fisionomia perdurerebbe fino a ieri è proprio questa sorta d'incontro tra un discorso religioso d'élite, un tempo conquistatore e volentieri terroristico, e una « religione popolare » che non è più il magismo del passato, ma un cristianesimo con un alone folclorico, meglio tollerato, visto con una benevolenza nuova da una gerarchia che in una società parzialmente scristianizzata riscopre i meriti della fede del carbonaio.

Dalla religione popolare concepita come avversario, in uno stato di cristianità ideale, a quella riscoperta come il vivaio o il rifugio della fedeltà religiosa, avviene una transizione di cui gli atteggiamenti davanti alla morte ci offrono un campo d'esemplificazione privilegiato. Diciamo privilegiato perché nella destrutturazione dei sistemi costituiti — ieri la religione popolare, oggi lo stesso cristianesimo — le credenze e le pratiche intorno alla morte conservano una loro specifica inerzia, di cui abbiamo avuto più d'una prova. Incontreremo tra un momento l'esempio paradossale di comunità scristianizzate che rivendicano per il libero pensatore o il miscredente il diritto alle esequie religiose che il clero rifiuta. Questo comportamento non ha nulla di strano, anche se fa di già sospettare tutto l'equivoco del compromesso in esame. D'altro canto, nella maggior parte dell'Occidente le esequie civili, indizio certo del distacco dalla religione, rimarranno appannaggio di una minoranza ristrettissima, quando non infima o inesistente nelle campagne, fino a una data

avanzatissima. È pertanto chiaro l'interesse di ammettere, almeno in un primo tempo, l'ipotesi di lavoro appena accennata, anche se affiorano molto presto parecchie obiezioni. Questo compromesso non s'è infatti instaurato né d'un colpo, né senza difficoltà. Il clero ottocentesco ha conservato a lungo la sua diffidenza, e la sua tradizione di un preoccupato controllo delle deviazioni popolari.

Inversamente, non è il caso di affrettarsi a stilare l'atto di morte di una religione popolare all'antica, quella delle superstizioni e del « folclore », come allora si comincia a dire. La si è creduta morta, e la si è imbalsamata troppo presto e troppo rapidamente. In effetti, la sua vitalità in questo secolo giustifica l'inquietudine dei chierici. Certo, l'Ottocento vedrà nascere gli studi sul folclore considerato come oggetto di scienza, in Francia e più ancora nella Germania romantica o in Inghilterra (nel quadro del risveglio delle ideologie nazionaliste o provincialiste). Ne abbiamo messo a frutto i tesori attraverso le opere dei padri fondatori: Frazer (*The Golden Bough*), Samter (*Geburt, Hochzeit und Tod*), Sebillot (*Survivances paiennes...*) o Le Braz (*La légende de la mort chez les Bretons armoricains*). Di questo accesso al rango di oggetto di scienza conosciamo tutta l'ambiguità: secondo la felice espressione ch'è stata applicata al fenomeno, è la « bellezza della morte », ossia la bellezza di una cultura popolare moribonda, quando non già estirpata, che fa il fascino di queste inchieste. Ma si è forse anche creduto troppo presto alla fine di queste « sopravvivenze », assai spesso seppellite nel silenzio, di cui certe indagini orali spezzano oggi il cerchio incantato.

Una religione plastica.

Non insisteremo sulle costanze, né sulla vitalità di un retaggio di lunghissima durata, già più volte evocato in queste pagine. Metteremo invece in risalto quel ch'è cambiamento, adattamento o creazione del secolo. Lo sfondo non deve peraltro venir sotto-valutato, anche se non sempre è possibile misurare l'influenza effettiva sulla vita degli uomini del retaggio delle credenze folclo-riche o folclorizzate. Philippe

Joutard¹ fa giustamente osservare che l'opera di raccolta dei folcloristi tradizionali, per quanto essenziale, situa al medesimo livello le tracce sparse di una credenza che non sussiste se non in forma remota e frammentaria — *disjecta membra* di un sistema da lungo tempo scomparso — e l'ampia messe ch'è indizio sicuro di una perdurante vitalità. Egli invoca una pesatura più fine, che permetta di opporre ai settori in cui il folclore rimane una realtà vissuta e strutturata quelli in cui non è più che un lontano ricordo. Pesatura che potrebbe anche riservare qualche sorpresa (come prova la stessa ricerca di Joutard), dimostrando quanto siamo ancora lontani dal poter delineare un quadro globale. Certo, le stesse dimensioni della testimonianza letteraria descrittiva trasmessa fino ai giorni nostri non possono esser un indizio totalmente fuorviarne. Quando nel suo *Chevai d'orgueil* P. Jakez Hélias evoca il compatto spessore della rete delle credenze nella Bretagna primonovecentesca, egli ci fa altresì comprendere come Le Braz abbia potuto, alla fine del secolo scorso, organizzare il quadro della *Légende de la mort chez les Bretons armoricains*. Ma quando si passa dalla Bretagna, o dall'Ovest armoricano, alle pianure di grande cultura contigue al Bacino parigino, servendosi dei ricordi d'infanzia di Grenadou, contadino della Beauce, appare nettamente il contrasto con un universo mentale quasi totalmente « laicizzato ». Non che, attentamente studiato, il folclore della Beauce si riveli povero su questi temi; ma negli anni della giovinezza di Grenadou l'estinzione dell'antico sistema di rappresentazioni era già avvenuta. Esistono dunque delle frontiere chiaramente segnate: un'ingenuità che ci si perdonerà di ricordare. Il compromesso di cui parliamo non si farà sulle stesse basi in Bretagna, nel paese basco, in Sicilia, in Sardegna e in Corsica, o nel Mezzogiorno italiano. E sarebbe troppo semplice disegnare, a partire da queste suggestioni impressionistiche, un'Europa periferica delle fedeltà conservate, così come sarebbe illegittimo impoverire il dibattito in una dialettica pianura-montagna, anche se sui monti esistono incontestabili « conservatori » della tradizione. Attendiamo dalla diligenza degli etnologi, che hanno dato il cambio ai folcloristi, un bilancio che rimane in buona parte da redigere.

Abbiamo detto della medicalizzazione reale, ma limitata, di

un mondo rurale in cui il medico, e più spesso l'ufficiale sanitario (talvolta anche il farmacista: si pensi a Charles Bovary e a Homais nel borgo normanno evocato da Flaubert in *Madame Bovary*), diventano figure sociali essenziali. Ma in questo scenario il curato non rimane passivo. Possediamo oggi un numero sufficiente di testimonianze sullo scorcio dell'Ottocento, raccolte da inchieste orali, per poter evocare una silhouette del prete che da un lato è abbastanza inattesa, e dall'altro, tutto ben ponderato, dev'esser stata più frequente che non si creda. Così un'inchiesta sul villaggio di Brison in Savoia insiste (si tratta, è vero, di un sito accentuatamente clericalizzato) sul posto peculiare di un personaggio sacro nel senso forte del termine, che non si tocca, sotto pena di severe punizioni: « Cé que mdzi d'l'encruo n'en crève », chi mangia carne di curato ne crepa. Abbondano le storie che fanno del curato un grande mediatore nel campo della morte. Affettando di volersi confessare, alcuni buontemponi hanno malmenato un prete: morranno tutti entro l'anno. Inversamente, il curato è colui che allontana la tempesta, previene i danni delle acque, spegne gli incendi con la sua sola presenza, ed è capace, se non di esorcizzare, perlomeno di liberare dalla presenza molesta di certi morti — « morti male » — che si aggirano tra i vivi. Tra le sue competenze figurano il « confessare i morti » o il « sequestrare i cattivi spiriti », come si dice nel villaggio. Molto rispettato, e abbastanza temuto malgrado una sua reale bonomia, il prete che libera dai sortilegi e dai malefici non rifiuta in maniera sistematica il ruolo che gli si vuole assegnare, anche se in genere conosce qual è il suo posto rispetto al medico. In quale misura la democratizzazione e la ruralizzazione del reclutamento sacerdotale, palesi nell'Ottocento, hanno facilitato quest'incontro rinvigorito tra il prete e il suo gregge? Se la dimostrazione è difficile, l'ipotesi rimane verosimile.

Questo compromesso sul campo aiuta a comprendere meglio la visione popolare cristiana della morte, quale possiamo sommariamente tratteggiarla nell'Ottocento: da un lato la costante regolarizzazione delle pratiche, coronata spesso da un pieno successo, ma dall'altro la presenza rafforzata di una comunità attaccata alle sue eredità, come pure alle innovazioni nelle quali si rivela uno spirito nuovo. Tutta una

serie di spostamenti nel campo dei gesti ci suggerisce che la religione popolare intorno alla morte è ben più flessibile e plastica di quanto si sia per lungo tempo creduto.

Divenuto impiegato a Besançon, un figlio di contadini della Franca Contea, Jean-François Pinard, evoca con semplicità e ritegno le morti che hanno segnato la sua infanzia campagnola:

La nostra famiglia subì una perdita delle più grandi, giacché mio fratello, ch'era forte e vigoroso, reggeva e dirigeva di già gli affari della famiglia. Così questa perdita fu dolorosa, e stavolta mio padre versò abbondanti lacrime. Era rimasto tutta la notte, pregando e vegliando, presso il suo letto, consolando e incoraggiando il figlio da cui stava per separarsi, e ch'era tutto il suo sostegno. Alle quattro del mattino ci fece alzare tutti, accese il cero di famiglia, ci fece inginocchiare e recitò ad alta voce le preghiere degli agonizzanti. Poi, avendo terminato, benedì e chiuse gli occhi a mio fratello, che spirò. Noi eravamo tutti lì, io testimone per la prima volta dell'ultimo respiro di un morente. Mio fratello, durante tutto il tempo della sua malattia mortale, s'era rassegnato e preparato a morire. Era bello vederlo, giovanotto ventenne, casto e pio, coricato, gli occhi levati verso il luogo onde discende il perdono, con un rosario nelle mani bianche, e che sospirava ogni tanto con l'espressione di un'ineffabile rassegnazione...

Cerchiamo una conferma sul lato del conteggio statistico, nella sua austerità un tantino povera, ma che non inganna. Cominciamo a disporre di approcci monografici, ancora circoscritti, ma suscettibili di fornire alcuni ordini di grandezza circa il rispetto dei sacramenti al decesso nell'Europa cattolica. Le risposte dei curati in occasione delle visite pastorali variano considerevolmente nel tempo — in Francia una riconquista cattolica che ha registrato spesso il suo culmine tra il 1860 e il 1870 conosce un pesante declino nell'ultimo terzo del secolo — e nello spazio, giacché esistono aree in cui l'abbandono è netto, alle quali si contrappongono regioni fedeli.

Nel cuore della Francia, intorno a Orléans, dove si dispiega l'attivismo pastorale di monsignor Dupanloup, la minuziosità delle risposte richieste dal prelado permette da un lato di ritrovare la già menzionata diversità di atteggiamenti tra la

Beauce accentuatamente scristianizzata e la valle della Loira o la Sologne (oasi di fedeltà), e dall'altro di cogliere — e misurare — le modalità dell'abbandono del rituale al letto di morte, a seconda che ci si confessi, che si riceva l'estrema unzione, e talvolta il viatico che la prolunga:

Percentuale di decessi adulti con	Confessione al letto di morte	Estrema unzione	Viatico	Morte senza sacramenti
<i>Beauce e Gâtinais</i>				
Pithiviers 1858	69	71	26	27
Montargis 1856	70	69	30	29
<i>Valle della Loira</i>				
Gien 1857	78	70	45	21
Val de Loire 1857	87	81	50	10
<i>Sologne 1857</i>	82	80	46	17

Da uno a tre su dieci, il numero dei refrattari rimane indubbiamente una piccola minoranza. E tuttavia individua — rispetto a zone di fedeltà massiccia quali potremmo trovarne in Bretagna o nell'Est — un'area di scristianizzazione aperta, in cui il distacco si afferma senza vergogna. Notiamo poi che se la confessione e l'estrema unzione vanno insieme, come ultimi gesti di obbedienza, il viatico non concerne che una metà appena dei moribondi nelle aree di fedeltà, e poco più di un quarto altrove. A lungo guardata con diffidenza — lo si ricorderà — dal popolo cristiano, l'estrema unzione ottiene un estremo, ambiguo trionfo come ultimo gesto esprimente l'appartenenza alla Chiesa.

Malgrado marcati contrasti regionali, dalla Baviera alle penisole mediterranee il passaggio della morte rimane uno dei test di appartenenza alla religione cattolica ancora pochissimo rimessi in questione nel quadro di una massiccia pratica « stagionale » (nel senso in cui il termine è inteso dalla sociologia religiosa). Per fare un solo esempio, ma espressivo, gli ordini di grandezza che s'incontravano ancora... un secolo più tardi — nel 1961! — a Mantova e a Pisa (terre peraltro malpensanti rispetto alla media italiana) erano più o meno gli stessi della Sologne o della valle della Loira, regioni fedeli (misurate col metro della Francia centrale), intorno al 1860²:

Percentuali di decessi con	Estrema unzione	Viatico	Morte senza sacramenti
Mantova	75	51	25
Diocesi di Pisa, 1961	83	55	17
Altre zone toscane	73-95	50-75	5-20

In questo scarto di un secolo tra Francia e Italia si esprime la frammentazione geografica di una cristianità la cui disciplina sacramentale non governa più in maniera uniforme l'universo cattolico. Nel momento stesso in cui impone le norme per l'accettazione delle quali ha combattuto così a lungo (l'estrema unzione), il cattolicesimo vede sfuggirgli di mano una parte del suo popolo.

Un rituale normalizzato.

Quest'impressione di trionfo postumo, assodante normalizzazione e declino, la ritroviamo osservando i diversi gesti del rituale della morte. La veglia funebre, retaggio di lunga durata proveniente dalla notte dei tempi, da un lato persiste (lo vediamo in tutte le testimonianze che ci offrono i folcloristi), e dall'altro subisce una trasformazione-declino significativa, tanto in terra cattolica quanto in terra riformata. Dopo quasi dieci secoli che la vediamo denunciata, bistrattata dalle autorità ecclesiastiche, ci si domanda come la veglia funebre abbia potuto resistere. Eppure proprio allora la si descrive nell'intera Europa cattolica. Tutto ha nondimeno una fine: in Vestfalia in questi anni una pastorale quasi identica presso cattolici e protestanti riesce nell'impresa di addomesticare la veglia funebre. Sotto l'influenza del pietismo (così ad esempio nella regione di Minden-Ravensburg), vediamo la svolta delinearsi fin dal principio dell'Ottocento, ma soprattutto tra il 1845 e il 1870 presso i riformati, mentre in terra cattolica le missioni del decennio 1840-50 hanno avuto un'influenza determinante. Gli aspetti più notevoli del cambiamento sono l'arretramento dell'alcool davanti al caffè, e la sostituzione alle carte e alla conversazione della preghiera

presso i cattolici, dei salmi presso i protestanti. Soprattutto, il numero dei partecipanti diminuisce sensibilmente, riducendosi a due o tre familiari e vicini.

Cristianizzazione, intimizzazione progressiva assodante tuttavia la religione, la famiglia e i vicini: si comprende come questa veglia di nuovo stile possa venir recuperata da un'iconografia insieme realistica nella sua tecnica e tradizionalista nelle sue intenzioni. Si veda, nel museo di Brema, il quadro dipinto nel decennio 1870-80 da Fritz Mackensen, e che reca il titolo, di sapore deliberatamente dialettale, di *Doodenbeer*. Vi si coglie l'apologia della comunità contadina, grave e pensosa, e insieme di una religiosità riformata seria e discreta, che ne è il complemento. Ma l'impassibile oggettività del pittore non riesce ad occultare un discorso che corre sotto la superficie. Qui benpensante, attraverso altri sguardi il realismo si fa caustico. Pensiamo all'occhio di un Courbet, che incontreremo tra un momento, o alla penna di un Maupassant, che nel celebre racconto *Le Vieux* evoca il banchetto funebre nella Normandia tardo-ottocentesca in una chiave buffa che non si presta certo alle lacrime.

A rischio di sconvolgere alquanto la concatenazione dei gesti intorno alla morte, proprio su questo banchetto funebre — cerimoniale contadino di riconciliazione tra i vivi e il morto — conviene concentrare l'attenzione, tanto è evidente il nesso di continuità che lo lega alla veglia all'antica. Anche su questo fronte persiste una lotta sorda tra le Chiese — tanto la cattolica quanto le riformate — e un mondo campagnolo abile nel parare le pie astuzie dei chierici. La collusione tra i nuovi regolamenti civili ereditati dai Lumi — un intervallo di trentasei ore (molto spesso) in luogo delle immediate esequie contadine — e le riposte intenzioni dei preti è riuscita a rinviare di un giorno o due (in media) la data dell'inumazione? Ebbene, di altrettanto viene rinviato il banchetto. La pratica — divenuta moda, soprattutto tra i riformati — di seppellire nel pomeriggio viene incoraggiata dai pastori per evitare il grande banchetto che segue? Il convito si farà la sera, salvo (presso i cattolici) rinviare la messa all'indomani mattina. Si dà tutta una serie di schemi possibili, secondo le regioni, le confessioni, le tradizioni foldoriche. La grande agape contadina, sotto la forma sia del banchetto funebre sia del banchetto anniversario,

arretra solo grado a grado, molto lentamente. La vera morte del banchetto funebre verrà naturalmente con la morte delle società rurali tradizionali, effetto dell'esodo dalle campagne, malgrado il banchetto possa apparire come un mezzo (ma sempre più arduo) per ricostituire per un giorno la famiglia dispersa. È dal corpo morto ch'è lecito (e, tutto sommato, obbligatorio) partire per tentare di articolare le tappe dell'itinerario dalla morte... all'aldilà nelle campagne ottocentesche. Diciamolo subito: sembra proprio che la lunga evoluzione, costante dal Medioevo in poi, dei rapporti dell'uomo al suo corpo, quale si rispecchia nella toletta e nelle manipolazioni del cadavere, giunga se non al suo « termine » (ce n'è mai uno?), perlomeno a un punto di sbocco. Quando, nel 1816, il vicario generale di Madrid, Francisco Ramirez, ricorda che i morti debbono soggiornare per venti-quattro ore nei *mortuorios*, locali appositi dentro o accanto alla chiesa (riprendendo d'altronde una decisione del 1809, del tempo di Giuseppe Bonaparte), il suo gesto scandisce una delle tappe attraverso le quali la famiglia viene progressivamente espropriata del suo controllo sul corpo morto. Ma la cosa non avverrà senza riluttanze fortissime. Non sarebbe difficile ritrovare, sotto latitudini molto più settentrionali, indizi della ripugnanza delle popolazioni per una regolamentazione che normalizza le condizioni del trattamento dei morti. Grosso modo, è tuttavia incontestabile la generalizzazione della bara, e l'intervallo tra il decesso e l'inumazione tende ad allungarsi.

Morto celato, ma anche morto vestito. In questo periodo, il conflitto tra la camicia funebre e il costume di cerimonia, che abbiamo visto affiorare nel secolo precedente, e che a prima vista parrebbe appartenere all'ambito dell'aneddotica macabra, sembra — per quel tanto ch'è lecito generalizzare a partire da un mosaico di pratiche locali assai differenziate — risolversi decisamente in favore della tenuta di gala. Brettoni, savoirdi o renani, i nostri campagnoli appena appena facoltosi conservano nel baule o nell'armadio l'abito nero nuziale del marito e il vestito da sposa della moglie, da utilizzare per le esequie.

Al dossier di questo orrore per la morte « nuda », che la « pudibonderia » dell'epoca vittoriana non spiega che molto superficialmente, si potrebbe aggiungere l'osservazione che gli

abiti seguono ormai i defunti nell'aldilà. Nelle chiese provenzali, i dipinti raffiguranti il purgatorio presentano ora le anime purganti abbigliate come i contadini della poesia pastorale, o talvolta drappeggiate in veli o lunghe camicie offertegli da angeli premurosi. Accessorio obbligato, nelle campagne la bara rimane il più delle volte l'opera e il privilegio del falegname del villaggio, il quale utilizza talora tavole conservate con grande cura in un granaio o in una rimessa per questa specifica bisogna.

Un giuoco sociale.

Seguire l'organizzazione dei funerali in questo secolo nelle sue modificazioni caratteristiche significa osservare il sostituirsi alla relativa semplicità di un tempo di un giuoco complesso con una pluralità di partecipanti: la famiglia e la parentela, la comunità e i vicini, il clero e la Chiesa istituzione, ma anche le confraternite e le associazioni, e infine lo Stato, la cui presenza si fa sentire in termini rafforzati. Si dirà che i più di questi protagonisti non sono dei nuovi venuti. Ed è vero, ma la dialettica dei loro rapporti è cambiata, in maniera d'altronde differente secondo i luoghi e i tempi. Consapevoli di tutto quel che questa semplificazione pedagogica può avere di abusivo, tenderemo nondimeno di seguire l'evoluzione dei rapporti tra i diversi attori. In Francia, da cui prendiamo le mosse per comodità, lo Stato — o il potere civile, magari nella semplice forma della municipalità — rimane in questo campo discreto. Le riforme di fondo del sistema della morte realizzate nei primissimi anni del secolo, al momento del « Concordato », hanno statuito il monopolio delle « fabbricerie », ovvero delle associazioni parrocchiali, in materia di organizzazione dei funerali: un privilegio invidiato, soprattutto nelle città, dove sono numerosi i borghesi che auspicano una liberalizzazione di questo mercato sicuro e redditizio. Ma nelle campagne, sino alla fine del secolo e oltre, non siamo ancora a questo punto.

Si ha la netta impressione che in numerose regioni, per quanto concerne l'organizzazione del trasporto e dei funerali la famiglia passi la mano, relegata nel suo dolore o nel suo lutto. Più ancora che alla parentela, è ai vicini che tocca annunciare

la morte e dirigere le esequie. Così in un sito recentemente studiato del paese basco francese, nella valle dell'Adour, il primo e il secondo vicino sono incaricati dell'annuncio del decesso, della toletta funebre e della preparazione della camera mortuaria. E sono ancora loro che preparano la chiesa, in collaborazione con il sacrestano o con la *benôite* che si occupa del luogo santo. Le campane, il cui impiego, differenziato in funzione dello status del morto — uomo, donna, bambino, sposato o celibe — è soggetto ad una rigorosa codificazione, amplificano l'annuncio orale. Ma nei grossi borghi urbanizzati delle regioni meridionali il giro compiuto dai vicini nelle campagne, fattoria per fattoria, è assai spesso sostituito dall'annuncio recato da una persona specializzata, nunzio (o nunzia) di morte — l'« angelo della morte », come viene talvolta chiamato — che va di porta in porta, in un'epoca in cui le partecipazioni funebri e l'annuncio a mezzo stampa sono ancora (e resteranno a lungo) pratiche di élites urbane.

Questo perdurante primato della comunità, e delle vecchie solidarietà che si esprimono nel ruolo assegnato ai vicini, lo ritroviamo nella stessa organizzazione del trasporto. A seconda dei luoghi e della struttura dell'abitato, si usa il carretto (del vicino), su cui viene posto il feretro, o, più spesso, ancora la semplice barella, meglio adatta ai sentieri sterrati. L'ordine del corteo rispecchia la distribuzione dei ruoli. In testa i vicini, quindi i parenti prossimi maschi, seguiti dagli altri congiunti, affini e nomini del villaggio; infine, nel sito della valle dell'Adour che ci serve ancora di esempio, le donne della famiglia, seguite da quelle del villaggio, che chiudono la marcia. Al cimitero, al momento della sfilata, gli uomini presenteranno le loro condoglianze agli uomini della famiglia, poi le donne del villaggio agli uomini e alle donne (che nel frattempo avranno preso posto). Solo gradualmente, nella seconda metà del secolo, la donna viene talvolta riammessa (ma in una collocazione defilata) nell'ordine del corteo, mentre in qualche caso assistiamo all'elaborazione di rituali specifici per le esequie di ragazzi e ragazze, sepolti dai loro pari. La separazione dello spazio maschile e di quello femminile non si limita al corteo, ma coinvolge la stessa cerimonia religiosa: nella valle dell'Adour, a quanto ci dicono, gli uomini non entrano in chiesa che per la fine della messa, e al principio del

servizio i vicini si occupano di ristorare i facchini all'osteria... Non è però il caso di generalizzare un aspetto che compare soltanto sullo scorcio del secolo, e soltanto in alcune regioni. Quello che abbiamo descritto rappresenta lo schema più generale, e tutto sommato il più semplice. In Vestfalia, sembra che tutto il vicinato (*Nachbarschaft*) accompagni il corteo; ma a partire da metà secolo si registra la riduzione di questa partecipazione a una sola persona per famiglia.

Che cosa è avvenuto di quegli intermediari un tempo così diffusi in terra cattolica — confratelli, penitenti, *charitons*... — a metà strada tra il potere religioso e quello della comunità? In Francia e nei paesi contigui il loro declino, avviato nel Settecento, viene accelerato, inevitabilmente, dalla cesura della Rivoluzione. È vero che in Provenza si è potuto a buon diritto collocare le confraternite di penitenti tra le « restaurazioni » accolte con favore dalle popolazioni, nella misura in cui rispondevano a una tradizione di associazionismo campagnolo tuttora ben viva. A cominciare dal Primo Impero, e più ancora sotto la monarchia censitaria, esse hanno in buon numero ripreso le loro attività. Ma nell'opera di riannodamento dei vecchi fili parecchio è andato perduto. Nell'antica diocesi di Aix-en-Provence, solo poco più di un terzo (il 36 per cento) delle confraternite è stato ricostituito. Anche tenendo conto delle poche create ex novo, il calo numerico rimane dunque massiccio. A prima vista, la situazione delle *charités* dell'alta Normandia parrebbe diversa: nel decennio 1840-50 si conteranno nella sola diocesi di Evreux 570 di tali associazioni, ossia una percentuale imponente rispetto al numero delle agglomerazioni, anche se si può già notare che le confraternite si sono « ruralizzate », abbandonando le città per le campagne. Per alcuni versi, l'evoluzione ottocentesca testimonia una reale vitalità. Le confraternite di carità si dotano di nuovi regolamenti, i quali disciplinano — in una maniera più minuziosa e precisa che non avvenisse in passato — un rituale che insiste sempre più sul corteo e sull'inumazione (si registra invece un distacco dall'assistenza ai malati e agli agonizzanti). La gerarchia delle classi di sepoltura si precisa e si affina. La seconda metà del secolo vede tuttavia il declino delle società. Si assista ad una folclorizzazione delle confraternite, che gli permette momentaneamente di sopravvivere, o al loro puro e

semplice declino, alla lunga il risultato è lo stesso. Non è stato studiato, come si è invece fatto per gli *charitons* normanni, il declino dei penitenti meridionali. Ma il bilancio secolare è netto: alla fine dell'Ottocento nel Midi francese la dissoluzione delle *gazettes* è un fatto compiuto. In altri luoghi, le « società della morte », chiamate talvolta nei villaggi più semplicemente « la Compagnia » (sono state studiate segnatamente nella regione dell'Adour), assumono nella seconda metà del secolo un ruolo abbastanza vicino a quello degli *charitons* per quanto concerne il dosaggio tra una funzione di aiuto reciproco laicizzato entro un gruppo di famiglie al momento della morte e l'inserimento nella cornice religiosa della parrocchia. Ma queste vere e proprie società di mutuo soccorso in ambiente rurale rappresentano anche una forma transitoria di modernizzazione, tanto più originale in quanto non ha per luogo di origine le confraternite.

In questa diversità di strutture, è il modello evolutivo fornito dalla Francia trasponibile altrove? Dovremo guardarci da un'estrapolazione che non potrebbe non esser azzardata. Nelle penisole mediterranee — per esempio in Italia — le confraternite di penitenti hanno conservato una solida vitalità, quali che siano potuti essere nella seconda parte dell'Ottocento i contraccolpi di una politica di secolarizzazione dei beni ecclesiastici che non le risparmiava. Trasportiamoci, per illustrare la situazione, in Basilicata, nel cuore del Mezzogiorno. È vero che qui il grande periodo di creazione delle confraternite è chiuso; ma la rete delle società rimane estremamente fitta, e le vediamo dotarsi sino alla fine del secolo di statuti rinnovati, anche se nell'essenziale riproducono le regole e i gesti di una pratica immutata. E i gesti di questa pratica ruotano sempre attorno alla morte. Si veda nelle confraternite del Rosario, che rappresentano tuttora il grosso di quest'ossatura para-religiosa, la finalità dell'associazione quale è espressa nel 1884 negli statuti del comune di Baivano: « I benefici sono... l'accompagnamento, nel caso di morte di un associato, da casa al cimitero, da parte di ventitré fratelli che, vestiti di sacco e mozzetta, reciteranno il rosario... ». Il defunto beneficerà inoltre di una messa solenne e di tutte le messe sia basse che cantate che saranno celebrate nel giorno di riunione della confraternita, come pure di tutti gli esercizi spirituali che

vi si praticano. Le confraternite di Potenza — siamo qui, è vero, in una cornice urbana — s'impegnano a dispiegare l'apparato delle loro pompe funebri per tre giorni alla porta del defunto e per un giorno alla porta della chiesa, a far celebrare quattro messe alla presenza del corpo, poi di nuovo, il terzo giorno, una grande messa cantata e quattro messe basse, seguite da cinquanta messe nel corso dell'anno successivo, che si riducono a venti nel caso in cui la confraternita s'incarichi, su richiesta della famiglia, di fornire la bara foderata di zinco e sormontata da una croce (ma senza ornamenti), e sei lire di cera per i ceri... Versione economica ad uso dei poveri di una pompa che rimane barocca, all'antica, pur se lascia contemporaneamente trasparire i tratti modernizzati di un'associazione di mutuo soccorso.

Sarebbe facile opporre a questi conservatori meridionali di pompe funebri nella tradizione dell'età barocca un'Europa settentrionale o atlantica (nell'essenziale, un'Europa riformata) in cui, anche nelle campagne, il ripiegamento dei funerali su una dimensione familiare o comunitaria è molto più pronunciato. Questa contrapposizione un tantino troppo semplice avrebbe il vantaggio di dispensarci dall'interrogarci sul problema, ancora pochissimo studiato, delle tappe della penetrazione nel mondo rurale delle nuove strutture della gestione della morte, che s'insediano allora nelle città e nei borghi dell'Europa riformata (o dell'America del Nord). Nel villaggio scandinavo, sicuramente le esequie sono un compito assolto dalla famiglia, e soprattutto dai vicini. E indubbiamente troveremmo la stessa situazione in quella parte dell'Inghilterra ch'è rimasta rurale. Ma, qui come in America, l'*undertaker* urbano, che rappresenta, al livello della morte, la nuova società basata sul mercato, comincia a dispiegare la sua attrezzatura e i suoi articoli, e a proporre i suoi servizi.

Questa geografia, inevitabilmente frammentaria, riconduce al quesito falsamente ingenuo da cui siamo partiti: il campione francese, cui facciamo spesso riferimento, può considerarsi rappresentativo? Diciamo ch'esso definisce un terzo modello tra mondo del Nord a dominante riformata ed Europa mediterranea rimasta barocca. Tale modello è quello di un conflitto, più evidente che altrove, fra tradizione e laicizzazione in corso.

L'espressione figurata del conflitto di cui la società francese è il luogo s'inscrive con provocatoria grandezza nel celebre quadro intitolato *Enterrement à Ornans*, dipinto da Gustave Courbet nel 1851. Courbet ha fatto scandalo, e si capisce perché. L'opera raccoglie, senza occultarne i conflitti, i diversi elementi che abbiamo illustrato. In questo grosso borgo del Giura, in stretto contatto con il mondo rurale (Ornans, cittadina di notabili *rentiers*, è in effetti per metà contadina), si dispiega il cerimoniale sociale: c'è la Chiesa, con le sue pompe alla francese, il curato, i chierichetti, gli accoliti e i sacrestani, ed anche la croce, che spicca contro un cielo livido... Ma la scena si svolge al cimitero, e non in chiesa. Essa riunisce le autorità — al centro del quadro, due giudici in rosso materializzano l'incontro del potere civile e del potere ecclesiastico — la famiglia, notabili compassati, nomini e donne. Sullo sfondo, il gruppo degli astanti, a dominante femminile, simboleggia la comunità. Ora, il contrasto è nettissimo tra la precisa focalizzazione della scena intorno alla fossa, che raccoglie questa folla, e la straordinaria dispersione degli sguardi, e persino dei movimenti: ciascuno insegue quel che gli passa per la mente, dal becchino al giudice al chierichetto. Sull'orlo della fossa, persino un cane si gira, come sollecitato da un altro spettacolo che si svolgerebbe lì accanto. Frammentazione del cerimoniale, raduno derisorio, ostentazione e dissoluzione simultanee dei valori sociali, civili e religiosi. Dov'è l'unanimità di un tempo, quello stesso che si pensa di poter ancora ritrovare in un mondo rurale preservato?

Nell'ambiguità delle sue indicazioni, la meditazione sull'*Enterrement à Ornans* ci aiuta a comprendere i risultati dell'ultimo test massiccio cui ricorremmo, prima di concludere, com'è giusto, al cimitero l'itinerario della morte tradizionale nell'Ottocento. È il test delle esequie civili, le quali oggettivano, perlomeno in Francia, la frontiera ufficiale tra la morte cristiana e la morte laicizzata. Almeno nella prima metà del secolo, in molte regioni esequie e trasporti civili conservano un carattere di rarità e d'eccezione, che impedisce di farne il riflesso autentico di una scristianizzazione in profondità. Nella Provenza degli anni della Restaurazione, sono rari i notabili che volontariamente, consapevolmente,

rifiutano al contempo gli ultimi soccorsi e le esequie religiose (si tratta spesso di persone che hanno alle spalle, direttamente o per eredità, un passato rivoluzionario). Dal canto suo, la Chiesa prende l'iniziativa di rifiutare esequie e sepoltura cristiane a quanti sono morti fuori della sua comunione. Queste esequie ancora « subite », e non, in linea generale, scelte, come avverrà in seguito, rappresentano la maggioranza delle cerimonie civili in un dipartimento dalla pratica religiosa « stagionale » ancora quasi unanime, com'è il caso del Nord. In due anni (1842-1843) vi s'incontrano soltanto trentaquattro controversie, che conducono a diciassette rifiuti della sepoltura cristiana; e i più di questi concernono suicidi o divorziati risposati...

La Chiesa sembra avere talvolta gradualmente ammorbidito la sua posizione nelle situazioni che non riflettevano un'incredulità dichiarata o notoria. Sono però ormai sempre più gli interessati che rifiutano i suoi servizi, sia in maniera manifesta, e persino spettacolare, negli ambienti del libero pensiero o della massoneria; sia, in una maniera meno vistosa, ma maggiormente rivelatrice di un'evoluzione in profondità, in quelle aree di scristianizzazione rurale che la carta della Francia comincia a mettere in luce. Le prime menzioni di esequie civili compaiono nel decennio 1870-80 nell'Orleanese di Monsignor Dupanloup. Nell'alta Normandia, una zona già « distaccata » come la diocesi di Evreux non conta ancora che tre-quattro casi l'anno in ciascun decanato nella seconda metà del secolo, eccettuati alcuni villaggi segnati a dito (Ezy, Boisle-Roi), dove nel 1900 una metà delle inumazioni è puramente civile. Un po' dappertutto, ritroviamo quest'impressione di una carta molto contrastata nelle singole situazioni concrete, senza che sia sempre possibile comprenderne le ragioni.

Variazioni sul cimitero.

L'*Enterrement à Ornans* ci ha condotto fin dentro la cinta del cimitero. E queste esequie ancora contadine hanno accresciuto la nostra perplessità. Cercavamo un compromesso, e abbiamo trovato, se non lo scontro aperto di modelli differenti, quanto meno l'immagine frammentata di un consenso andato in pezzi.

Domandiamoci ora: che cosa avviene del cimitero in sé preso, che nello spazio e nella materialità delle tombe iscrive, in una versione inevitabilmente semplificante e raggelata, quel rapporto dialettico che abbiamo illustrato a proposito del cerimoniale della morte? Il modello francese può nuovamente servirci di riferimento, salvo relativizzarlo in seguito. Esso ci propone un compromesso tra le diverse parti in giuoco differente da quello che abbiamo osservato nell'organizzazione delle esequie. Questa era stata delegata alle fabbricerie delle parrocchie, ossia (semplificando non poco) al potere religioso, mentre la cura dei cimiteri è affidata alle municipalità, cui spetta di applicare una regolamentazione di carattere nazionale.

Sembra dunque delinearsi un caso di scontro semplice, o binario, tra un potere civile progressivamente laicizzato, portatore delle nuove ideologie, e il potere religioso. Un conflitto del genere non era invero iscritto come inevitabile nella storia anteriore della questione. In terra cattolica, la Chiesa illuminata aveva lottato sino alla fine del Settecento per l'esclusione dei morti dalle chiese, e aveva cominciato ad avanzare qualche riserva soltanto nella fase successiva, quella del trasloco dei cimiteri lontano dallo sguardo e dal contatto dei vivi. L'influenza esercitata su questo dibattito dalla rottura provocata dall'era rivoluzionaria non può esser sottovalutata. Nella Francia della prima metà dell'Ottocento, i prelati che mirano ad una restaurazione religiosa non sono più sicuri che la fine della vicinanza della chiesa e del cimitero sia davvero auspicabile. Sullo scorcio del Settecento, fabbricieri e popolo minuto erano stati lasciati soli a battersi per conservare i loro morti. Ora le resistenze dei campagnoli saranno invece appoggiate. Nella diocesi di Orléans, Monsignor Dupanloup chiarisce il suo atteggiamento in termini troppo espliciti perché non gli cediamo per un momento la parola. Conservare i cimiteri vicino alle chiese? Bisogna « fare di tutto per ottenerlo. È l'empietà che ne li allontana, e spetta alla religione conservarvi. Si allontanano i cimiteri dalle chiese, talvolta per farne delle piazze pubbliche... e si viene a ballare nel luogo ove un tempo si pregava per i morti. Le popolazioni non amano questi trasferimenti dei cimiteri per due ragioni: 1) la cosa ferisce i loro sentimenti religiosi e quelli naturali dei

legami familiari; 2) l'operazione costa cara. Questi trasferimenti sono in genere decisi da piccoli borghesi, da un droghiere parigino ritiratosi dall'attività che non vuole avere il ricordo della morte sotto gli occhi. Bisogna dunque trarre profitto da questa disposizione delle popolazioni per conservare i cimiteri presso le chiese, nella misura del possibile... ».

Ma, tenuta a freno, in questo secolo, dall'amministrazione, la gerarchia religiosa non s'è battuta per i cimiteri; e se v'è stato conflitto — più larvato che aperto — gli antagonisti sono stati assai più le comunità campagnole riluttanti e il potere civile, che non il clero e il potere civile. In tal senso, il conflitto che ha per posta il cimitero testimonia in maniera molto diretta il compromesso che si realizza sul terreno tra la civiltà rurale tradizionale e un clero che ha cessato di combatterla. Gli argomenti « contadini » (in un senso lievemente sordido) di Dupanloup illustrano in termini concretissimi la fisionomia di questo incontro.

In funzione del giuoco di questi diversi elementi, diviene suggestivo tentare di compilare una mappa dei cimiteri in Occidente, nella loro configurazione e localizzazione, al termine del processo di parziale redistribuzione che allora ha luogo. Conviene innanzitutto fare il loro — piccolo — posto ai siti residui in cui persiste l'antica usanza delle tombe di famiglia. Nella maggior parte d'Europa, la tomba di famiglia è divenuta una curiosità, un'eccezione alla regola. Ma in certi luoghi, in deroga alla norma generale, l'antica pratica è riuscita a sopravvivere, e fa tuttora concorrenza al cimitero, adattandosi alle nuove espressioni del culto dei morti. Si pensi alla Corsica, in cui, nei villaggi come nelle città, le cappelle cenotafi dei notabili costellano ancora i bordi delle strade.

Ma si tratta di eccezioni locali rispetto ad un processo di concentrazione del luogo dei morti ch'è in atto da secoli. Molto più imponente rimane, dall'Europa all'America, il gruppo delle regioni o paesi che restano maggioritariamente fedeli alla tradizionale associazione del cimitero e della chiesa, quale era prevalsa dal Medioevo all'età classica. La ritroviamo tanto nell'Europa cattolica quanto in quella riformata. A sud, eccola nel paese basco, come pure in un'Europa centrale alpina e danubiana che va dalla Carinzia alla Slovacchia. Viene poi alla

mente la cinta (*enclos*) parrocchiale bretone, che abbraccia il « complesso » porta trionfale, calvario, ossario, chiesa. La cornice monumentale ereditata dal periodo che va dal Quattro e soprattutto dal Cinquecento al Settecento ha forse qui agevolato la sopravvivenza, tuttora maggioritaria, di questo tipo di cimitero, incastonato nel cuore del villaggio o del borgo? È un fatto ch'esso rimane frequentissimo, e popolatissimo, ancora alla fine dell'Ottocento. Si comprende come questi cimiteri sovrappopolati, e — situati come sono al centro del borgo — senza possibilità di ampliamento, siano gli stessi in cui rimane in uso, in via eccezionale, l'ossario, che raccoglie dopo un certo numero di anni le ossa dei morti, sì da far posto ai nuovi arrivati.

Se i vincoli materiali del sistema spiegano in parte le pratiche, non si deve però celare che il fenomeno nel suo insieme trova un terreno elettivo nelle regioni in cui i folcloristi dell'epoca descriveranno la fisionomia di un culto dei morti strutturato e vivace, che affonda le radici in un lontano passato. La Bretagna, dove a fine secolo A. Le Braz illustra *La Légende de la mort chez les Bretons armoricains*, è una di quelle regioni-conservatori dell'Europa cattolica in cui s'inscrive nella maniera più netta e suggestiva l'incontro tra cattolicesimo e religione folclorica cristianizzata, i quali si fondono in una miscela che sposa il vecchio al nuovo. Alcuni particolari colpiscono l'osservatore, e presentano un interesse che va al di là del loro carattere apparentemente anedddotico. Il libro di Le Braz racconta come gli antichi regolamenti dell'« Anaon » (il popolo dei morti) prevedessero che l'ultimo morto dell'anno rimanesse invisibilmente di fazione alla porta del cimitero finché non gli fosse dato il cambio. Ed ecco che, più d'una volta, nei cimiteri ottocenteschi i campagnoli bretoni (si veda Ploubazlanec nei pressi di Paimpol) installano in questo luogo strategico la figura giacente di uno dei loro fedeli curati, precisando in un'iscrizione ch'egli continua a vegliare sul suo gregge. Inconsapevole (?) cristianizzazione e recupero della leggenda.

Il recinto che circonda la chiesa si sviluppa senza ostacoli in tutta una parte dell'Europa riformata, e in specie in un'Europa settentrionale che va dal Baltico alla Manica. La Svezia, la Norvegia, la Danimarca, e talvolta anche la Germania

settentrionale e l'Olanda — ma soprattutto le isole britanniche — conservano molto spesso la tradizione del *churchyard*. Questo cimitero-prato, con le sue lastre verticali e il suo carattere agreste, è indubbiamente diverso dall'*enclos* parrocchiale bretone, racchiuso entro le sue mura. Ma a suo modo mantiene nel villaggio la coabitazione dei morti e dei vivi. Una legislazione più tarda e meno rigida spiega in parte il fatto, anche se non rende conto in profondità della realtà di un'area culturale il cui profilo si disegna nettamente. Soltanto nel decennio 1850-60 gli inglesi si sono decisi a bandire definitivamente le tombe dall'interno delle chiese, attenendosi però alla soluzione intermedia del *churchyard*.

Ma in una larga parte dell'Europa la rottura della coabitazione dei morti e dei vivi è divenuta la regola. È il caso della Francia — con le eccezioni appena menzionate — come di una parte dell'Europa germanica e del mondo mediterraneo. Un po' dappertutto, questa presa di distanze rispetto ai morti è stata fatta oggetto di regolamentazioni che ne hanno definito le modalità in nome dell'igiene e dell'ordine pubblico. Ma mette conto di rilevare che, nello stesso mondo rurale, il movimento non aveva atteso la sanzione dei regolamenti. Uno studio particolareggiato condotto nel dipartimento normanno del Calvados offre un bilancio suggestivo. A differenza della vicina Bretagna, già nel 1804 pianure e *bocages* normanni hanno allontanato il cimitero dal villaggio, o dal centro del comune. Soltanto un terzo dei cimiteri vi è rimasto (il 24 per cento nei villaggi, l'11 per cento al centro di territori dalla popolazione sparpagliata). Un altro terzo è stato nettamente allontanato, e quanto all'ultimo terzo le comunità, per citare l'autore dello studio, « conservano il vantaggio di un cimitero vicino, e tuttavia separano la terra dei morti ». Non è semplice ridondanza precisare che il cimitero contiguo alla chiesa — il *churchyard* alla francese — non è più presente che nel 24 per cento dei comuni, anche se nel 21 per cento dei casi rimane nelle immediate vicinanze del luogo santo o del presbiterio. Questo bilancio precoce di un'evoluzione in marcia indica la tendenza. Certo, tutti conosciamo qualche cimitero di campagna rannicchiato ai piedi della chiesa, o incastrato nel cuore del villaggio. Ma spesso e volentieri siffatte testimonianze ci vengono dalle agglomerazioni più mediocri,

quelle stesse in cui l'esodo rurale ha fossilizzato l'antico paesaggio.

Più di una sfumatura s'impone. Separazione non vuol dire scristianizzazione. Questi cimiteri — municipalizzati in Francia, assoggettati altrove al diritto comune secondo modalità di volta in volta differenti — rimangono il luogo in cui si afferma esplicitamente una dimensione sacra. Senza anticipare su uno studio tematico che condurremo con maggior efficacia a partire dalle necropoli urbane, si può già osservare di passata che nell'Otto-cento il cimitero anglosassone riscopre la croce, questo simbolo in passato proscritto per la sua coloritura papista... Sarebbe inoltre inesatto dire che l'esclusione dei morti equivalga ad una rottura completa con il mondo dei vivi. Mai — ma anche qui stiamo anticipando — l'investimento familiare sul cimitero è stato così intenso e vivo. Per ora, ci accontenteremo di illustrarlo a partire da un ultimo modello, con il quale si conclude il nostro sommario abbozzo di geografia comparata dei nuovi cimiteri ottocenteschi.

Oltre al *churchyard* alla maniera inglese e al nuovo cimitero di villaggio alla francese, ecco apparire in tutta l'Europa delle penisole mediterranee un terzo modello, in cui si esprime esemplarmente il nuovo ascendente della famiglia sul luogo del riposo. Si tratta di quei *panteones funerales o familiares*, per chiamarli con la loro denominazione iberica, che nascono appunto nell'Ottocento. Vi si è visto una reazione contro i regolamenti adottati alla fine del secolo precedente per proibire la sepoltura nelle chiese. La spiegazione da un lato è ovvia, e dall'altro esige di venir sfumata. In Italia la nuova architettura funeraria si situa senza difficoltà nella tradizione dei campisanti, già sviluppati nelle città fin dall'epoca medievale, anche se il nuovo cimitero introduce elementi inediti. Analogamente, in Spagna o in Portogallo la nuova pratica dei *jazigos*, questi alveoli murali sovrapposti, non rappresenta una rottura totale rispetto alla precedente tradizione architettonica. Ma la novità è lì: nelle grandi cappelle appannaggio talvolta di un'unica famiglia, ma più spesso sovrapposizione di loculi individuali, come pure nei muri di cinta dei cimiteri che accolgono le file sovrapposte delle tombe nei loro alveoli. È indubbiamente nelle città — da Genova a Roma e a Milano, da Barcellona a Madrid e a

Burgos... o a New Orleans — che il sistema si dispiega nella maniera più spettacolare; ma la sua versione rurale non è senza interesse. Il cimitero siciliano, per fare un solo esempio, giustappone tre tipi di sepolture: la semplice tomba popolare, talora in forma di volta bombata semicilindrica, al livello del suolo; le cappelle, spesso luoghi di ostentazione del culto familiare; gli edifici ancor più imponenti che associano tutta una serie di defunti legati da un vincolo familiare o dall'appartenenza ad una confraternita. Tutt'intorno al cimitero, i loculi dei morti di condizione modesta, in file sovrapposte.

Gli ostinati compromessi.

Sostando al cimitero, cercavamo una nuova espressione di quel compromesso di cui le pompe funebri ci avevano dato l'esempio. Ebbene, abbiamo trovato non una risposta, ma una serie di paesaggi contrastanti. Potremmo domandarci se questa diversificazione sia un fatto nuovo, o se non venga semplicemente alla luce in occasione dell'emergere di cimiteri molto meno precari che in passato, cimiteri che innalzano architetture fatte per durare. Nel passaggio dal *churchyard* di vecchio stile al villaggio dei morti in formato ridotto che prende posto sulla porta di quello dei vivi, rimane perlomeno un tratto comune. Un nuovo luogo dei morti è venuto elaborandosi, non necessariamente scristianizzato, ma autonomo, supporto di una religiosità nuova.

Il reticolo delle pratiche destinate ad assicurare l'aldilà da un lato perdura immutato nelle sue strutture formali, ma dall'altro conosce modificazioni profonde. Nella loro forma tradizionale, le donazioni e distribuzioni dirette ai poveri sono spesso ormai solo un ricordo, anche se la generosità dei notabili si esercita attraverso le nuove vie di una beneficenza laicizzata. Se gli atti di carità postumi registrano un innegabile arretramento (e con essi arretra il testamento, che ne precisava le stipulazioni), in terra cattolica il ritmo delle celebrazioni religiose conserva — lo abbiamo visto nei regolamenti delle confraternite italiane — la sua struttura, apparentemente immutata. Abbiamo detto apparentemente, giacché l'inflazione

quantitativa, ch'era una tra le principali caratteristiche dell'età barocca... prolungata, non tornerà più.

Sta ciò a significare che l'idea cristiana — cattolica — dell'aldilà, quale era stata formulata, e più ancora messa in pratica, si esaurisce? A me sembra che, all'opposto, proprio qui possiamo misurare i successi e la reale portata del « nuovo » purgatorio di cui abbiamo evocato la fisionomia vista con gli occhi dei chierici. Questo purgatorio del curato d'Ars, di Katharina Emmerich o di S. Teresa, ma anche delle chiese provenzali, spagnole, italiane o bavaresi, che dal Sud della penisola italiana a Palermo ha i suoi piccoli oratori agli angoli delle strade, come ha la sua cassetta delle elemosine in tutte le parrocchie, appare chiaramente la forma più riuscita del compromesso che abbiamo illustrato. Estremo addomesticamento dei morti-doppi della religione popolare, esso non solo rimane il supporto di una delle devozioni più intense, ma è, più ancora, uno dei tratti che sopravvivono al ripiegamento della pratica e all'erosione dei gesti.

È possibile spingersi oltre, sollecitando confidenze più dirette? L'indagine orale, qual è oggi praticata dagli etnografi, e più recentemente dagli storici, permette di risalire fino al « cattolicesimo pragmatico e formalista del mondo rurale francese alla fine dell'Ottocento ». Sono parole scritte dall'etnologo C. Joisten³ presentando i rapporti « vissuti » con i propri morti, come pure con Dio o il Diavolo, di una montanara delle Hautes-Alpes francesi, Marie Vasserot, nata a Réotier nel 1883. Quando la sua testimonianza è stata registrata nel suo villaggio, Marie aveva settantasei anni. Miscuglio di narrazioni folcloriche ricevute e trasmesse e di tratti personali ricavati dall'esperienza della testimone, questo eccezionale etnotesto riserva un posto essenziale alla morte e all'aldilà. È infatti chiarissimo che Marie Vasserot ha nutrito per tutta la sua vita un'intensa paura della morte, associata ad un'altrettanto intensa curiosità, di cui confessa il carattere al contempo disdicevole ... e irresistibile. S'essa ha potuto in parte penetrare questo profondo mistero, è perché è stata per tutta la vita in contatto con gli spiriti dei morti della sua famiglia, visitata successivamente dal padre, dalla sorella, dal fratello, da una nipote e dai due figli del suo secondo marito. Marie conosce il codice che governa i rapporti dei morti e dei

vivi; sa che spetta a questi ultimi rivolgere per primi la parola ai morti, i quali altrimenti rimangono muti... Ci si dirà delusi nel constatare che questo scambio ininterrotto rimane di una sconcertante prosaicità? Il fratello chiede che si dia il suo cappello a un pover'uomo sfortunato, la madre si preoccupa della biancheria nell'armadio, ma aiuta anche a ritrovare una chiave perduta... Questi morti hanno conservato i tratti — qualità e difetti — del loro passaggio in vita, e su questo punto Marie Vasserot non differisce minimamente dai bretoni di Anatole Le Braz. Per Marie, Dio è presente e vicino: le è apparso in chiesa, durante la messa, con i tratti del prete della parrocchia. Altri interventi celesti mettono in scena la Vergine, S. Antonio o S. Anna, l'angelo custode; ma anche le anime del purgatorio, che occasionalmente aiutano la narratrice a caricare una bestia, e ch'ella non sembra assimilare ai mortidoppi familiari che le fanno visita. Marie Vasserot — e questo è indubbiamente un tratto originale — non crede di poterle contraccambiare con le sue preghiere, perché sa ch'esse non farebbero che ravvivare i dolori delle povere anime purganti. In tal senso, la sua visione rimane molto più pessimistica e punitiva di quella di parecchi altri informatori, per esempio i soggetti interrogati non lontano di lì, a Brison, in Haute-Savoie, che credono nell'efficacia dei servizi, delle preghiere e delle opere per liberare le povere anime *engagées*, le quali errano sulla terra prima di trovare il riposo.

Uscita diritta dall'Ottocento, la nostra anonima eroina del Delfinato merita che la prendiamo ad esempio? A suo modo, Marie Vasserot realizza una sintesi in cui l'inevitabile rispuntare del morto-doppio e l'impregnazione di un cattolicesimo popolare si mescolano senza che ci si curi delle crepe o delle contraddizioni. In tal senso, sicuramente ella non è così atipica come potrebbe a prima vista sembrare, ma è invece rappresentativa degli arbitraggi che avvengono nelle teste dei campagnoli nell'Occidente cattolico ottocentesco. Anzi, la restrizione, apparentemente obbligata, che esclude l'universo riformato, va in effetti rimessa in questione: sul filo delle indagini odierne, la perfetta limpidezza cui si era potuto credere nelle Cevenne protestanti cede il passo a un quadro certamente più complesso. Dalla Scozia agli Stati Uniti, all'avvicinarsi del Giorno dei morti sono ormai i bambini —

depositari, come le nonne, dei vecchi ricordi incompresi e dimenticati — che preparano Halloween: un appuntamento per giocare agli spiriti, alle streghe, ai mostri, alla cui coorte si aggiungeranno a tempo debito Frankenstein e Dracula. All'approssimarsi della stessa data, al principio di novembre, i ragazzetti inglesi che fabbricano il manichino di Guy Fawkes — l'uomo della Congiura delle polveri, divenuto il simbolo derisorio del cattolicesimo esorcizzato — e sollecitano i passanti agli angoli delle strade, non sospettano certamente più di star in effetti giocando, a modo loro e senza saperlo, con i mortidoppi della vecchia religione popolare.

Sotto la vernice epidermica di un'appartenenza o di una disciplina che non vengono contestate né apertamente né massicciamente, affiorano le vecchie rappresentazioni mal sradicate, e si rivelano i nuovi bisogni di una sensibilità alla morte modificata. Tra l'antichissimo e il completamente nuovo s'intesse una complicità, di cui la fisionomia della devozione ai morti nella Francia ottocentesca offre un'ultima illustrazione. Le visite pastorali segnalano un tratto paradossale, di cui non pensano nulla di buono. Si tratta dell'abitudine — in siti di abbandono molto pronunciato — di ritrovare in occasione di Ognissanti, divenuta ormai definitivamente la festa dei morti, la via di una chiesa che viene ignorata nel resto dell'anno. E anche nei comuni più praticanti è il giorno di Ognissanti che fa registrare il massimo dell'affluenza in chiesa. Nella geografia religiosa francese prende virtualmente forma tutta una carta delle regioni in cui l'affluenza dei fedeli per la Pasqua (lo standard di riferimento) è inferiore a quella che si registra per Ognissanti, e talvolta per le Palme, un altro appuntamento collettivo per la celebrazione dei morti. Il paradosso di questi « cristiani » ufficiali che non si muovono per la risurrezione del Cristo, ma si svegliano per i loro morti, ha colpito più di un sociologo del fatto religioso, tanto più che si tratta di zone di avanzata scristianizzazione se misurate con gli altri criteri della pratica religiosa, e contemporaneamente di zone di vigile attenzione per il culto dei morti, come testimoniano i cimiteri. Associandosi alle nuove forme della devozione laicizzata che si dispiega nel cimitero, la religione popolare dei morti ha trovato una nuova giovinezza.

Dietro il compromesso, si profilano le realtà di una scristianizzazione effettiva, che non risparmia la società tradizionale in via di trasformazione, anche se le apparenze della stabilità sussistono qui più a lungo che nelle città. Questa società detta tradizionale è in realtà più permeabile alla novità che non paia: il parziale ripiegamento sulla famiglia (uno dei grandi tratti del secolo) affiora qui come altrove; lo sviluppo del cimitero, luogo elettivo della rinnovata devozione ai morti, vi introduce un elemento nuovo; la Grande Guerra farà del monumento ai caduti uno dei luoghi del culto civico, mentre la scuola e i mezzi di comunicazione operano l'eroicizzazione dei grandi uomini popolari, nuovi santi rurali per le pareti delle capanne, che si chiamano Napoleone o Garibaldi. Non siamo qui di fronte alla versione spicciola dell'idea borghese della sopravvivenza nella coscienza collettiva e nella memoria degli uomini? Tutti suggerimenti che ora avanziamo (riservandoci di riprenderli in seguito) soltanto per evitare l'abusiva semplificazione consistente nel contrapporre la società tradizionale della religione popolare, o semplicemente la società rurale, a tutto ciò che si muove nel corso dell'Ottocento.

Note

1 Ph. Joutard, *La légende des camisards*, Paris 1978.

2 Tolgo questi dati da S. Burgalassi, *Il comportamento religioso degli italiani*, 1968.

3 C. Joisten, *La mort, Dieu et le diable dans un ethnotexte...*, in « Le monde alpin et rhodanien », n. 1, 1977.

XXXIII. DALLE INQUIETUDINI ALLE CERTEZZE

Sfuggendo risolutamente alla lettura totalizzante — per non dire totalitaria — imposta finallora dal dogma delle Chiese, l'Ottocento afferma la sua modernità con la proliferazione dei discorsi. La moltiplicazione dei mezzi di comunicazione e di espressione ci mette di fronte a una pluralità di messaggi veicolati dalla letteratura, dall'arte, dalla filosofia o dal nuovo discorso della scienza. Che cosa rivelano questi messaggi? Indubbiamente delle sensibilità rinnovate, un immaginario collettivo modificato, ma anche, al livello del pensiero chiaro, nuovi sistemi esplicativi applicati all'avventura umana, e con ciò stesso alla morte.

Sarebbe ingenuo stupirsi che questo secolo, il quale vede il primo durevole arretramento della pressione della morte, abbia nondimeno giocato con essa, con ostinazione e compiacimento. Il romanticismo — sensibilità quanto e più che espressione letteraria — ha fatto del tema della morte uno dei suoi più ossessivi *leitmotive*; e questa sensibilità romantica che non finisce mai di morire, sopravvivendo alle scuole per risorgere sino alla fine del secolo in forme spesso esacerbate, sembra decisamente esser una delle costanti di un'epoca che non ha ancora inventato il silenzio in cui si chiuderà il nostro secolo. È il tema di un'opera divenuta classica — *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, il cui titolo inglese suona, significativamente, *The Romantic Agony* — in cui parecchi decenni orsono Mario Praz ¹ ha aperto avantilettura le vie dell'odierna storia delle mentalità. A partire dalle letterature francese, italiana e britannica, egli seguiva in tutto il suo svolgimento uno dei fili conduttori essenziali per la comprensione del « male del secolo »: la torbida attrazione per la morte e il legame rafforzato che s'intesse nel segreto delle coscienze tra morte e sensualità; e un compiacimento del « male » di cui l'autore rintracciava le radici nella rivoluzione

sadiana del secolo precedente. Senza contestare l'apporto di un saggio che conserva intatto il suo potere suggestivo, e una reale modernità, faremo osservare che Praz ha considerato uno solo degli aspetti — uno dei più misconosciuti e occultati, è vero — del nesso intimo che lega il romanticismo e la morte, offrendo così una lettura riduttiva che, se vale per Byron, non vale per Novalis, ossia, tirate le somme, per il rovescio, per la faccia nascosta della sensibilità romantica, di cui non può quindi costituire l'unica chiave.

Soprattutto, mi domando se la continuità di lunga durata che Praz stabilisce da Sade a Byron, a Poe, a Baudelaire, e infine — attraverso il simbolismo — agli esteti e ai decadenti di fine secolo, non cancelli abusivamente (nella prospettiva dello storico) le peripezie di un secolo ch'è lungi dall'esser tutto d'un pezzo. Nelle sue espressioni più complesse e contraddittorie (dalla sublimazione al tuffo negli abissi), alle origini della società borghese moderna il male di vivere romantico s'è rivelato in una prima sequenza di cui abbiamo seguito le peripezie tra il wertherismo dello *Sturm und Drang* nel decennio 1770-80 e l'apogeo del primo romanticismo tedesco negli anni 1800-10, prolungandosi in Inghilterra e in Francia sino alla svolta del quarto decennio dell'Ottocento: crisi d'identità di un'élite giovanile che fatica a riconoscersi in una società in cui non trova il suo posto. Quel che risorge alla fine del secolo è indubbiamente altra cosa, malgrado le eredità, o l'apparente continuità materializzata dalla longevità di certi portavoce, eccezionali « echi sonori », di cui Victor Hugo sarebbe in Francia il rappresentante tipico. Si tratta stavolta di una crisi non di crescita, ma di maturità, la quale rimette in questione, alla vigilia del primo conflitto mondiale, le certezze acquisite di un universo borghese che aveva creduto — come il secolo dei Lumi, ma su basi diverse — di padroneggiare la morte. Per un paradosso solo apparente, è dopo il 1870, nel momento in cui crollano curve e tassi di mortalità, che la società europea esprime il suo disagio collettivo investendo nuovamente sulla morte una parte dei fantasmi di distruzione che l'abitano. A torto, io credo, Philippe Ariès ha scritto un giorno che la morbosità fine di secolo è soltanto la peculiarità di alcuni spiriti malati in Belgio e in Germania. Avrebbe potuto aggiungere la Scandinavia di Ibsen o di Munch, l'Italia di

D'Annunzio, il mondo viennese di Klimt e di Freud, per tacere della Francia da Baudelaire a Huysmans. Come si vede, sono molti gli spiriti malati in Europa.

Le due morti romantiche.

È nelle *Hymnen an die Nacht*, pubblicate da Novalis nel 1800 nella rivista « Athenäum », che si esprime nella maniera più diretta e compiuta questo giuoco della vita e della morte, del giorno e della notte; quest'irresistibile forza d'attrazione che fa alla fine trionfare il sonno e le tenebre:

Sollevami, Amata, con foga
possente al tuo cuore celeste,
così ch'io m'addorma in un sonno
capace d'amore.

La Morte, da' flutti suoi neri,
mi genera a vita novella:
avverto mutarsi il mio sangue
in balsamo etereo.

Io vivo nel corso dei giorni
ricolmo d'intrepida fede:
e muoio le notti, in un rogo
d'ardore divino².

L'immagine novalisiana della morte completa e prolunga il discorso religioso di un tempo, tanto essa è impregnata dell'attesa della vera vita, della pienezza che soltanto la morte può offrire, della risurrezione promessa:

La pietra è sollevata;
l'umanità, risorta
.....
La morte a nozze invoca:
ardon le faci chiare...

Ma questa lettura mistica che porta a contemplare « il volto

di Dio » è — lo sentiamo bene — qualcosa di più della quintessenza di quella spiritualità pietista che ha cullato l'infanzia di Novalis. Essa riflette altresì quella nuova aspirazione all'annientamento ch'è al contempo ritrovamento e pienezza dell'amore; essa illustra la nuova immagine della morte-sonno, così cara alla generazione goethiana, e che in questi anni alcuni artisti neoclassici hanno saputo raffigurare con una pienezza pacificata. Si pensa al bel disegno in cui Carstens associa presso la madre comune, la notte, i due figli: il sonno e la morte. Da questa generazione al Thomas Mann della *Morte a Venezia*, l'immagine dell'angelo della morte — l'adolescente che porta la pace e il sonno — seguirà un cammino che dalla serenità neoclassica conduce al turbamento delle certezze perdute.

Nella *Rede des toten Christus* di Jean-Paul, il narratore si risveglia in un cimitero notturno e tragico, e vede la chiesa in rovina popolarsi della folla dei morti scarnificati, miserabili larve che scrutano l'orologio senza lancette dell'eternità. Al Cristo che gli rende visita, domandano: « O Cristo, non c'è dunque alcun Dio? — Non c'è, rispose... Ho percorso i mondi... Ho scrutato l'abisso e ho gridato: — Padre, dove sei tu? — Ma non ho udito che la pioggia che cadeva goccia a goccia nell'abisso, e solamente la tempesta eterna, che nessun ordine governa, mi ha risposto... ». Ai bimbi stessi che domandano: « Gesù, non abbiamo noi un padre? », egli risponde in un torrente di lacrime: « Siamo tutti orfani, io e voi; noi non abbiamo un padre... A queste parole, il tempio e i bambini s'inabissarono, e l'intero edificio del mondo crollò davanti a me nella sua immensità ».

Al fiducioso desiderio di annientamento di un Novalis, Jean-Paul sostituisce qui la tragedia di una rivelazione della morte di Dio che lascia l'uomo nudo e disperato davanti alla sua morte. Senza ridurre a una lettura inevitabilmente povera l'itinerario di avventure spirituali molteplici e complesse, non si tratta del medesimo rimpianto che percorre l'opera tormentata del Hölderlin di *Hyperion*? È la nostalgia degli dèi del passato, di quegli dèi della Grecia antica un tempo presenti nel mondo e tra gli uomini, che si trovano invece ormai consegnati alla disperazione di un'avventura priva di senso:

Ma a noi non è dato
riposare in un luogo,
dileguano precipitano
i mortali dolenti, da una
all'altra delle ore, ciecamente,
come acqua di scoglio
in scoglio negli anni
giù nell'ignoto ³.

Nella Germania dell'Ottocento, questo lungo canto di disperazione corre e rimbalza lungo l'intero arco della ricerca romantica. È esso che macina sul suo strumento il suonatore dell'organetto di Barberia nel *Woyzeck* di Büchner:

Niente dura sulla terra
Tutti noi dobbiam morire
E lo sappiamo bene.

E, alla fine del dramma, è sempre questo il senso del racconto schernevole della nonna, che si apre sul « C'era una volta... »:

C'era una volta un povero bambino e non aveva papà e non aveva mamma, erano morti tutti, e non c'era più nessuno al mondo. Tutti morti, allora lui è partito e ha cercato giorno e notte. E siccome sulla terra non c'era più nessuno, ha voluto andare in cielo: c'era la luna che lo guardava così buona; e quando finalmente era arrivato alla luna, quella era un pezzo di legno marcio. E allora è andato dal sole e quando era arrivato al sole, quello era un girasole appassito. E quando arrivò alle stelle, erano dei moschini d'oro che erano infilati, come li infila l'averla sul prugnolo. E come lui voleva tornare sulla terra, anche la terra era una pentola capovolta. E lui era solo solo. E allora si è seduto e si è messo a piangere, ed è ancora là seduto, solo solo⁴.

In forza di questo radicalismo e di una modernità di scrittura e di visione che ce lo rendono particolarmente vicino, Büchner s'inserisce nel contesto germanico come un romantico di seconda generazione. Non sono sicuro (malgrado Hoffmann

e altri ancora) che non sia l'altra visione (diciamo, semplificando, quella di Novalis) che definisce nel modo migliore il lascito del romanticismo tedesco per quanto riguarda la sensibilità collettiva. È lo stesso sentimento che proviamo nel contemplare i paesaggi di Kaspar David Friedrich, che traduce questa sensibilità in immagini. E si pensa inevitabilmente anche, su un altro registro espressivo, a Schubert, allo Schubert della *Fantasia* in fa minore o del quintetto per due violoncelli, e naturalmente della *Winterreise*, il cui ultimo Lied, quello del suonatore di ghironda (*Der Neiermann*), conduce al termine del viaggio. Dal brivido della morte temuta alla pacificazione della morte accolta, sappiamo come Schubert abbia lasciato maturare dentro di sé il tema della fanciulla e della morte, dal Lied del 1817, che metteva in musica il poema di Claudius, al *quatuor* scritto nel 1824, in cui lo spavento della fanciulla si quietava alla ninnananna della morte, tenero rifugio: « Dammi la mano, io non sono crudele, tu dormirai dolcemente nelle mie braccia... ».

In contrapposizione a questo primo modello della morte romantica, tratto dall'esperienza tedesca, è all'Inghilterra e alla Francia che bisogna volgersi per evocare un altro volto, non più pacificato, ma frenetico e stralunato. Questa semplificazione pedagogica non deve però ingannare: in una sensibilità che i contatti e le influenze rendono europea, non è lecito contrapporre l'uno all'altro dei temperamenti nazionali. Dallo *Sturm und Drang* al romanticismo propriamente detto, la Germania ha avuto i suoi romantici « frenetici », come l'Inghilterra della prima generazione romantica e la Francia di Chateaubriand, e più ancora di Lamartine, hanno conosciuto — lo abbiamo accennato di passata — il fascino della morte rifugio, riposo, evasione, verso un aldilà in cui i cuori tormentati trovano la quiete.

Ma dietro la limpidezza apparente di questo discorso il saggio di Praz ci ha svelato — ed è il suo merito duraturo — un altro volto della morte romantica, sensibilmente diverso. In contrapposizione all'incurabile melanconia di cui Obermann, l'eroe di Senancour, aveva offerto una delle prime incarnazioni, ecco l'immagine dell'eroe ribelle, byroniano. Insieme complementare e contraddittoria, affiora qui un'idea della morte completamente diversa. L'attrattiva della morte

diventa vertigine, e sbocca nel massacro, momento eminente di quella che i contemporanei hanno chiamato l'« orgia romantica ».

Ci siano perdonate le semplificazioni, incontestabilmente abusive: fino a una certa data, il modello germanico fa indubbiamente prevalere il filone « dolce », che associa l'attrattiva della morte al male di vivere, nella tradizione della sensibilità preromantica. Lo abbiamo già detto, e non occorre tornarci sopra: una sensibilità siffatta prevale nell'Occidente romantico all'epoca in cui nell'Europa continentale la Restaurazione associa a un certo rinnovamento religioso questa soavità morbosa... E non è difficile comprendere il provocatorio paradosso in forza del quale Flaubert vedrà in quest'atteggiamento l'« ultima parola del cattolicesimo » (per non dire l'ultima incarnazione).

Ma questa morbosa attrattiva non può non entrare ben presto in conflitto con gli aspetti di disciplina e di ascesi connaturati alla visione cristiana della morte, anche se una folla di piccoli romantici diffonde sin nel cuore del secolo la versione spicciola di questa sensibilità ora benpensante, ora marginale. Torna comodo illustrare questa folta corrente a partire dall'espressione artistica, piuttosto che da una letteratura sovrabbondante e spesso mediocre. In Germania — in questa Germania che va a Roma ad abbeverarsi alle fonti del cattolicesimo — il gruppo dei Nazareni, operante tra il 1815 e la metà del secolo, ha avuto assai caro il tema della morte. Johann Scheffer dipinge nel 1817 l'*Angelo custode* e nel 1820 la *Morte di S. Cecilia*; Philip Veit evoca nel 1818 il *Paradiso*; e Joseph Koch produce nel 1827 la *Barca delle anime*, d'ispirazione dantesca: sono tutti artisti rappresentativi di questa corrente. Potremmo dire lo stesso del gruppo inglese dei preraffaelliti, se non appartenesse ad un periodo nettamente più tardo (dalla svolta degli anni Cinquanta al 1880), assicurando con il suo stile leccato e deliberatamente accademico la transizione dal neoclassicismo al simbolismo. Nel 1852 J. E. Millais presenta la sua *Ofelia*, nel 1856 H. Wallis evoca la *Morte di Chatterton*: due meditazioni sul suicidio. Hugues Bowler, che nel 1855 s'interroga in una scena meditativa nel cuore di un bel cimitero inglese (*Le ossa possono rivivere?*), e soprattutto Dante Gabriele Rossetti, per il quale il

tema è un *leitmotiv*, hanno certamente dato a questa corrente di spiritualità oltre che di espressione estetica le sue formulazioni più felici. Sicuramente, non si può dire altrettanto dei loro omologhi francesi (senza voler arrischiare giudizi di valore): i grandi del neoclassicismo ottocentesco, essenzialmente Ingres, hanno puramente e semplicemente occultato la morte.

Il gusto della morte.

Occorre dunque passare dall'altra parte della barricata, e contemplare il volto del romanticismo frenetico, quello che, lungi dall'eludere la morte o dal tentare di addomesticarla, se ne compiace, e al caso, in cerca di emozioni forti, ci sguazza dentro. Dall'uno all'altro atteggiamento, il contrasto è meno brutale che non paia, come risulta dai temi alla moda del suicidio o della consunzione, forma medica del male del secolo. I borghesi che leggono il « *Constitutionnel* », e spesso s'interessano alle nuove statistiche della salute morale, seguono con inquietudine il crescente flusso annuale dei suicidi nella Francia in via di imborghesimento: 1542 nel 1827, 2084 nel 1831, 2583 nel 1838, 2742 nel 1839, per menzionare soltanto alcune tappe della scalata.

Nel repertorio della morte romantica, la consunzione è il complemento del suicidio. Si dirà che, dopo Novalis e la generazione 1800 dei romantici clorotici, la cosa non è nuova. Ma il male del secolo allarga il raggio delle sue devastazioni: ora colpisce la sartina nella sua mansarda, come le cugine morte a sedici anni. In uno dei suoi racconti giovanili (*Léa*, 1832), Barbey d'Aurevilly descrive l'attrazione insieme sensuale e morbosa che esercita su di lui la cugina Léa, la quale muore in un fiotto di sangue nel ricevere il suo primo bacio. Un palese compiacimento lega il voyeurismo romantico alle torbide bellezze della morte imminente. In un poema americano intitolato *Ode to Consumption* si legge: «V'è una certa bellezza nella decrepitezza di una donna ». Un'altra descrizione sviluppa il tema: « leggere vene blu disegnano sull'opacità della sua pelle sottili arabeschi, traccia scura dei baci che già le ha dati la morte, la morte cui apparterrà forse presto, lei ch'io amo sino a perder la ragione ». Introducendo

fin d'ora questa componente necrofila, la quale non farà che crescere, stiamo forse anticipando sul gusto di coloro che saranno detti i decadenti? Nella sua forma più lineare — non meno bella per questo — la melodia romantica fiorisce nel quarto atto della *Traviata*, in cui Verdi ha saputo nobilitare e trasfigurare il dramma borghese della *Dame aux camélias* di Alexandre Dumas figlio. Il rovesciamento avviene nel momento in cui la sconcertante attrazione della morte — morte propria, morte altrui — diviene ossessione, fascinazione. Si pensi a Berlioz che a Firenze segue al crepuscolo le esequie di una donna morta di parto, e fa aprire la bara per contemplarla: « Se fossi stato solo, l'avrei abbracciata ». O alla principessa di Belgiojoso che a Parigi trasforma i suoi saloni in una « vera e propria serie di catafalchi ».

A partire da questo momento, è l'odore della morte che pervade l'universo romantico, sfociando nell'evocazione di un massacro generale. Abbiamo notato l'enigma del silenzio di un Ingres sul tema della morte. A contrasto, è fin troppo facile seguire in Eugène Delacroix, il suo grande rivale, il tema ripetuto del massacro e della morte: *Dante et Virgilè aux Enfers* (1822), *Massacres de Scio* (1824), *Grece expirante* (1827), ma anche la *Mort d'Orphée* (1854), *L'entrée des croisés à Constantinople*, senza dimenticare l'orfana in un cimitero, l'espressione smarrita... In questo campo, Delacroix non ha fatto che mettersi alla scuola di Géricault, il Géricault della *Mort d'Hippolyte*, e più ancora del *Radeau de la « Méduse »* (1819), osservatore minuzioso della morte fisica nei suoi aspetti più espliciti (la *Té te décapitée* del museo di Stoccolma).

Innanzitutto, il gusto del sangue e della morte abita la sensibilità romantica: dal brigante come eroe positivo di Schiller si è passati ai ribelli byroniani, il Corsaro o il Giaurro, in attesa del Lautréamont dei *Chants de Maldoror* (1868), o del Baudelaire per cui ogni voluttà è in fin dei conti « delitto, orrore e follia ». La nostra galoppata deliberatamente semplificatrice da Byron a Baudelaire non ci autorizza però a passare compiutamente sotto silenzio i padri fondatori di quest'universo fantastico. Tra costoro Poe occupa senza dubbio, in forza della sua influenza europea, un posto di eccezionale rilievo. Ma bisognerebbe chiamare alla sbarra, da Stendhal a Hugo, tutto il, romanticismo francese... ed europeo.

Il delitto riabilitato, i criminali a modo loro « eroicizzati », in un'epoca in cui a Parigi Robert Macaire diventa l'eroe del teatro boulevardier, e il personaggio di Lacenaire affascina l'intera opinione pubblica? I censori e i difensori dell'ordine borghese non sono lontani dal crederlo; e a Parigi nel 1838 la « Gazette des tribunaux » cita il discorso inaugurale del procuratore generale presso la corte parigina: « Il delitto ha trovato il modo di farsi comprendere... ».

Coloro che hanno tentato di spingere più a fondo l'analisi, e di andar oltre le condanne indiscriminate — precocemente, un Sainte-Beuve, un Jules Janin — hanno, cercato di fornirci le chiavi per la comprensione di queste nozze tra il piacere e la morte. Ci rinviano a Byron, ma dietro di lui non hanno mancato di scorgere l'ombra del marchese di Sade. Questa dimensione sadiana del romanticismo, fino a tempi recenti ignota od occultata, è oggi sufficientemente ovvia perché non sia necessario insistervi. Tra gli inglesi, i più grandi, a cominciare da Byron e continuando con Shelley, hanno amato quest'odore della morte. In Francia, si sbaglierebbe a fare di questo gusto il dubbio privilegio dei « piccoli » romantici, anche se taluni vi hanno trovato una piccante specializzazione: così Petrus Borei nelle sue *Nouvelles macabres* (che però plagiano Washington Irving), o Frédéric Soulié nei suoi *Mémoires du diable* (1837), pieni zeppi di incesti, di torture e di assassini, e in *Champavert, Contes immoraux* (1833).

La morte, la donna: quest'associazione è il cuore delle variazioni romantiche intorno al tema di Eros e Thanatos. Dobbiamo scorgervi il riflesso diretto di quello che Philippe Ariès ha identificato come il passaggio dalla « mia morte » — egocentrica angoscia della salvezza — alla morte « del tu », indimenticabile oggetto amato? Ma dietro questa melodia troppo limpida, quante contraddizioni inconfessate, quanti spostamenti progressivi del desiderio, del piacere e della crudeltà...

Il nesso donna-morte, incarnandosi nella donna fatale, assume nel corso del secolo più di un volto. Seguendo di nuovo, molto liberamente, Mario Praz, è possibile individuare almeno due filoni: la donna-idolo, potente e mortale, colei che si chiama Velléda in Chateaubriand e Salammbó in Flaubert, prima di vestire gli assai più torbidi panni della Salomé di fine

secolo. È la donna di cui Swinburne ha schizzato il ritratto nella sua *Laus Veneris*, consegnandola ai preraffaelliti, i quali la ritroveranno sotto i tratti ieratici della *Belle dame sans merci*. Parallelamente a queste icone-mantidi religiose, ecco una figura che potremmo dire più borghese: la donna fatale portatrice a un tempo della propria morte e di quella degli altri, che si chiama Carmen in Mérimée e Bizet, o Violetta, più vittima che carnefice, o Cecily, la temibile creola dei *Mystères de Paris* di Eugène Sue. All'epoca in cui Mary Shelley dà vita al personaggio di Frankenstein, e Maturin scrive *Melmoth*, il vampiro è ancora nettamente, nella tradizione sadiana, un personaggio maschile. Progressivamente, la donna si prende la sua rivincita: il masochismo di un Swinburne, non soltanto sognato ma vissuto; vampiresse e idoli sanguinari in Mérimée (*La Vénus d'Ille*), o in Théophile Gautier (*Clarimonde la Vampiresse*). Siamo insomma all'immagine della donna bevitrice di sangue, che il romanticismo, alla svolta del secolo, lascerà in eredità ai simbolisti e ai decadenti.

Mitologie romantiche.

Si può parlare di una nuova metafisica, o magari di nuove mitologie della morte e dell'aldilà all'insegna del romanticismo? Si tratta di sapere, in breve, se abbia preso forma un nuovo immaginario collettivo, talvolta parzialmente rifiuto nei dogmi delle Chiese costituite, ma più spesso girovagante in libertà, secondo gli estri della creazione letteraria o estetica (e perciò forse tanto più penetrante).

È una questione che non ammette una risposta semplice. La mentalità romantica (intesa in senso largo), la cui diffusione nelle élites, e persino in una parte dei gruppi popolari, sopravviverà durevolmente alle scuole e agli individui, divulga, dando loro un nuovo guscio formale, un certo numero di idee-forza già radicate e saldamente insediate, ma che sfuggono ormai al controllo delle Chiese. Il giuoco del corpo e dell'anima trova tanto nel discorso quanto nell'iconografia romantici un supporto rinnovato. L'involarsi dell'anima, l'aldilà dei ritrovamenti postumi sono altrettanti *topoi* che vengono banalizzandosi, diffondendosi in cerehie mai

raggiunte in passato, forse perché rispondono ad una nuova affettività individuale e familiare.

C'è poi la proliferazione che i contemporanei di spirito positivo e benpensante non si sono peritati di dichiarare malsana, e che giuoca con le antiche mitologie come con le certezze « serie » delle religioni costituite. È il ritorno dei morti, doppi o larve, con il tema del fantasma, già ricomparso in forze nel romanzo nero, e che diviene un tema obbligato dell'immaginazione romantica. È il vampiro, la cui ascesa, lo si è visto, è irresistibile. Il tema si fa strada tra il 1820 e il 1840 con Maturin nel *Melmoth* (1820), con Nodier in *Smarra*, racconto di un demone incubo (1821), con Mérimée in *Le Vampire* (1825), con Lermontov in *Il demonio* (1838). Anche il vampiro conoscerà il suo apogeo alla fine del secolo. Paradossalmente, nel momento in cui vediamo la civiltà rurale tradizionale finalmente addomesticata nel quadro di quella religione popolare cristianizzata che prelude al suo definitivo declino, ecco che la letteratura delle élites s'impadronisce delle sue leggende per nutrire i propri fantasmi. Si dirà che si tratta di un giuoco, e che sta qui una differenza essenziale. Ma si potrebbe discuterne, e d'altronde non esistono giuochi innocenti.

E si potrebbe discutere anche del carattere superficiale della riabilitazione del Diavolo, di Lucifero, ornato di tutti gli splendori di un angelo decaduto, e che rimane malgrado tutto il più bello. Sotto la crosta epidermica di queste immagini compiacenti, affiorano in effetti le inquietudini di un secolo che ha perduto le sue certezze, e che attraverso l'episodio rivoluzionario ha scoperto la tentazione della rivolta. Che si tenti di esorcizzarlo, o, al contrario, di ottenerne la riconciliazione, l'angelo delle tenebre si adorna della seduzione e del potere d'attrazione di una rivolta divenuta valore positivo. È significativo che nella letteratura francese sia proprio Chateaubriand — quello del *Génie du christianisme*, ma anche quello dei *Martyrs* — ad aver reintrodotta con forza l'immagine di Satana, anche s'egli si appoggia sulla riscoperta — che giunge al momento opportuno — di un Milton adattato al gusto del giorno. Il tema dei *Martyrs* è l'« ultima battaglia che l'inferno si prepara a sferrare per rovesciare gli altari del Figlio dell'uomo », con la sua « congiura dei demoni », la sua «

gioia satanica » che « rianima il fanatismo del popolo ». Trasposizione celeste pressoché trasparente dei giganteschi scontri dell'epoca. Ma più che combattere Satana sotto la bandiera di un cristianesimo purificato dal martirio, i romantici — da Vigny a Lamartine o a Hugo — sogneranno la rigenerazione, l'estrema riconciliazione che avrà luogo alla fine dei tempi.

In *Eloa ou la chute d'un ange*, Vigny immagina l'impresa di colei che tenta per amore (e vi riesce) di abolire l'inferno e salvare il principe delle tenebre. Egli annota nel suo diario: « Dal fondo dell'inferno, Eloa leva gli occhi sorridente. Sorpreso, Satana le domanda la ragione del suo sorridere: Odi tu — risponde Eloa — odi tu il rumore dei mondi che scoppiano e cadono in polvere? I tempi sono finiti. Tu sei salvo! Ella lo prende per mano, e le volte dell'inferno si aprono per lasciarli passare... ».

Il messianismo romantico che sogna la fine dei tempi e l'abolizione del male non impedisce un incontrovertibile compiacimento nell'evocazione dell'inferno, del sabba, di un universo infernale il cui canovaccio di base è ricalcato sulla notte di Vai-purga del primo Faust, divulgata innumerevoli volte a mezzo dell'incisione e della litografia (Boulanger), che presentano la cavalcata fantastica di Faust e di Mefistofele, mentre nella sua *Damnation de Faust* Berlioz fornisce lo sfondo sonoro al teatrale ansimare della galoppata verso l'abisso.

Domandiamoci: a questo diavolo provvisto di corna e di forcone ci credono? Non ci credono? Si rimane scettici dinanzi alle affermazioni categoriche di taluni, ad esempio Barbey d'Aurevilly, che apre *Les diaboliques* con quest'avvertimento: « L'autore, che crede al diavolo e alle sue influenze nel mondo, non ne ride affatto, e le racconta alle anime pure soltanto per spaventamele ». Ma altri, da Poe a Dostoevskij, hanno espresso attraverso un satanismo meno chiassoso il dramma esistenziale interiorizzato di uomini lacerati, per dirla con Praz, dal duello di Dio e del Diavolo, di cui il cuore dell'uomo costituisce il campo di battaglia. Coscienza divisa, lacerata, di un'élite intellettuale in cerca della sua identità, che accoglie in se stessa il suo cielo e soprattutto il suo inferno.

Scegliendo come ultima esemplificazione il romanzo di Jules Janin *L'âme mort ou la femme guillotinée*, comparso nel

1829 e ripubblicato diciassette volte nel corso dell'Ottocento, può parere che cediamo ad una facile tentazione. Affettando scherno per la sensibilità del pubblico, Janin ne adula in effetti spudoratamente i gusti, e gli dà ciò ch'esso vuole. Ma proprio in tal senso questo scrittore mediocre c'interessa: in lui, la creazione scompare davanti al riflesso dell'atmosfera dell'epoca.

E se c'infastidisce, in compenso Janin non ci delude. La collezione d'immagini si apre su un primo volto, deliberatamente derisorio, della morte inflitta. È la morte di un asino che in un'arena viene dato in pasto a un branco di molossi per vellicare il gusto sadico della plebe. Sfilano quindi, senza alcuna sorpresa, i luoghi deputati e attesi della morte: l'obitorio — un tema che ha affascinato l'epoca — l'ospedale per le malattie veneree, la fine del vaioloso, la prigione in cui l'eroe, morbosamente *voyeur*, si attarda a contemplare dalla finestrella la donna che ama, una prostituta condannata a morte per aver ucciso un cliente (è un'anticipazione di quel che avverrà in place de Grève, luogo ufficiale del voyeurismo collettivo della folla, avida dello spettacolo della ghigliottina). La vicenda si compie a Clamart, nel sinistro cimitero dei giustiziati, complemento tragico nella sua desolazione del cimitero del Père-Lachaise, in cui fanno bella mostra di sé le vanità postume. Un ultimo guizzo — è un'aggiunta dovuta alla penna di Honoré de Balzac, desideroso d'impartire a Janin una lezione di pudore letterario suggerendogli dove l'autore deve sapersi fermare — ci trasporta nell'anfiteatro in cui gli studenti di medicina, coltello anatomico in mano, chiudono con l'ultima pennellata questo ciclo della vita e della morte.

Dietro questi *clichés*, lungo l'arco del secolo l'immagine della morte è cambiata. Ci sia consentito illustrare quest'evoluzione a partire da un test quantitativo che, pur confessando i suoi limiti, rimane a mio giudizio assai suggestivo. Si tratta del corpus, recentemente utilizzato da uno studio inedito, delle stampe e delle incisioni della Bibliothèque nationale di Parigi che concernono da vicino o da lontano il tema della morte, per un totale di quattrocentocinquanta immagini. Vi si misura — senza che il fondo pretenda minimamente di esser esauriente — il rapido sviluppo al

principio del secolo di un tema macabro che già nel terzo decennio raggiunge una massiccia consistenza. Ancora caratterizzato da una certa discrezione neoclassica, dalla sequenza 1800-20 alla successiva (1820-40) il flusso in cifre assolute cresce di oltre il 100 per cento, passando da quarantadue a ottantotto immagini. Un tasso che si stabilizza intorno al centinaio per ciascun ventennio sino alla fine del secolo. Se ci si situa al livello degli autori — un centinaio scarso — che figurano nel repertorio degli illustratori della morte, e si segue di dieci in dieci anni il numero di coloro che sono attivi, si delinea una curva più sfumata.

Numero degli illustratori francesi che producono sulla morte nel...

1801-1810	1811-1820	1821-1830	1831-1840	1841-1850	1851-1860	1861-1870	1871-1880	1881-1890	1891-1900	1901-1910
10	15	29	32	36	37	41	43	38	34	29

Una curva costantemente ascendente (in cui l'invasione romantica fa sentire il suo peso) fino al decennio 1870-80. Ci si potrebbe stupire dell'arretramento che comincia subito dopo, ossia nell'epoca dei simbolisti e dei decadenti, s'esso non manifestasse palesemente la cesura che interviene nell'arte fine di secolo tra coloro che, come gli impressionisti, rifiutano l'immagine della morte, e il gruppo di quanti ne sono ossessionati.

Ma è mutata, obbedendo agli estri di una tematica fluida, la maniera stessa in cui la morte viene evocata. Eccone, in percentuali, l'andamento secolare (con tutti gli inevitabili rischi di arbitrio insiti nelle classificazioni, di cui siamo consapevoli):

	1800	1820	1840	1860	1880	1900
Mitologie neoclassiche	5	5	3	0	6	
Temi religiosi	21	3	6	23	13	
Temi storici	43	30	26	24	6	
Ispirazione letteraria	10	30	21	11	1	
La morte nel quotidiano	12	26	35	27	45	
L'allegoria	10	2	2	1	4	
Il fantastico	0	5	8	7	27	

Le mitologie neoclassiche (le Parche, la morte di Teseo...), alle quali conviene associare l'allegoria (« La Giustizia e la Vendetta che perseguono il delitto... »), non trascurabili al principio del periodo (complessivamente, un sesto), crollano a partire dal 1820, e soprattutto dal 1840.

La pittura religiosa, quella del Cristo in croce, del martirio, della risurrezione, del cielo, dell'inferno e del purgatorio, presenta un'evoluzione altrettanto rimarchevole. All'uscire dalla Rivoluzione, gli anni dell'impero e del principio della Restaurazione non sembrano esser stati così scristianizzati come si credeva, se quasi un quarto delle immagini della morte sono sussumibili sotto questa etichetta. Ma il volterrianesimo della borghesia della monarchia di luglio, cui il bigottismo ripugna, si esprime in maniera nettissima nel crollo spettacolare di metà secolo. Tra il 1860 e il 1880 si manifesta quindi un risveglio, che non può sorprendere in un contesto europeo in cui i preraffaelliti esprimono ancora, entro la cornice del discorso religioso costituito, l'aspirazione mistica di cui sono portatori.

L'età romantica è l'età della storia. La constatazione s'impone sin dal principio del secolo, ed è in quanto vissuta attraverso la storia degli uomini che la morte occupa massicciamente la scena fino al decennio 1880-90, nonostante una sensibile erosione. Malgrado gli artisti *pompieri* dell'epoca 1900, la fine del secolo si distoglie da questo sistema di riferimento. Forse si tratta in parte di una peculiarità francese, giacché se il Medioevo e il Rinascimento occupano in questo passato un posto non trascurabile (e atteso), meraviglia constatare nei disegnatori e negli incisori francesi l'importanza considerevole della Rivoluzione e dell'impero come luoghi privilegiati del passaggio della morte, più spesso eroica che

beffarda. Sono indubbiamente qui i nuovi « orpelli » che, sotto il pennino o il bulino dei Raffet, dei Charlet o dei Meissonier, hanno dato il cambio agli stilemi antichizzanti nell'immaginario collettivo.

La morte vissuta attraverso modelli letterari conosce un'evoluzione abbastanza simile a quella della morte vissuta attraverso la mediazione della storia. Il fenomeno s'impone infatti con maggior forza negli anni Trenta, che in Francia rappresentano il culmine dell'ondata romantica. Nell'albo d'oro degli autori canonici figurano soprattutto, tra i contemporanei, lo Chateaubriand di *Atala* e del *Génie du christianisme* e il Byron del *Giaour* e di *Harold*, ma anche il Goethe del primo *Faust*, quello della cavalcata notturna dell'eroe e di Mefistofele o della morte di Valentino. Su un piede di parità con questi contemporanei, o quasi-contemporanei, Shakespeare occupa un posto più che onorevole, mentre Dante comincia ad esser scoperto e interpretato. Ma la mediazione attraverso la letteratura è già in declino a metà secolo (ossia prima di quella che passa attraverso la storia), e alla vigilia del 1900 è ridotta a un livello modestissimo. Gli è che sempre di più l'immaginario della morte trova la sua via in due direzioni apparentemente contraddittorie, ma senza dubbio segretamente complementari.

Impigliato nei suoi pepli, il principio del secolo riservava alla morte nel quotidiano contemporaneo un posto se non infimo, certo molto limitato. Ebbene, con un movimento ascensionale quasi ininterrotto, questa rubrica si gonfia lungo l'intero arco del secolo, senza neppure attendere la svolta del realismo europeo. Giacché se la morte umile e, in tutti i sensi del termine, quotidiana occupa un posto crescente, colorandosi di un'accentuata dimensione « sociale », la rifrazione del passaggio della morte offerta dall'iconografia nel cuore dell'epoca romantica rimane molto significativa. L'agonia o la riunione al letto di morte, e poi il ritratto funebre, assommano ad oltre un quarto delle illustrazioni. L'ultimo passaggio non ha minimamente perduto il suo potere ipnotico, anche se il suo significato è profondamente mutato. Tutta una serie di temi si organizza, qual nebulosa, intorno a questo asse. Vi riconosciamo i motivi incontrati più sopra: l'inumazione, i funerali — con una chiara enfasi sui « bei » funerali dei grandi

di questo mondo — il cimitero... e naturalmente l'obitorio, il suicidio o il delitto, e infine il tema dell'« ultimo giorno del condannato ». Dal principio alla fine del secolo, queste evocazioni, inizialmente teatrali, si popolarizzano, adattandosi alla nuova estetica del realismo letterario. In termini globali, il fatto essenziale rimane l'entrata in scena della morte quale la realtà stessa la rivela, senza abbellimenti né travesti-menti storici, letterari, mitologici o religiosi.

Ciò nondimeno, questo secolo che si positivizza vedrà l'emergere, e poi, nel suo ultimo tratto, l'affermarsi di una dimensione fantastica al contempo antichissima e nuovissima, che alla fine del periodo si gonfia ad oltre un quarto delle scene evocate. Il periodo romantico non l'aveva ignorata, ed ora il simbolismo riporta in forze i personaggi della morte, del teschio, del doppio e del fantasma, della Danza macabra e del « trionfo della morte ». Indiscutibilmente, questa ricomparsa finale è troppo importante per non trattarla separatamente, in un capitolo successivo.

Il dibattito filosofico.

Nel corso del secolo, la morte è altresì divenuta oggetto della riflessione filosofica, di una filosofia emancipata che ha progressivamente spezzato il legame organico che — nella forma dell'adesione, o in quella della ripulsa propria dello spirito che nega, quale l'abbiamo incontrata dai libertini ai Lumi — l'univa alla metafisica religiosa tradizionale.

Un primo filone, che non tenteremo qui di analizzare sistematicamente, è l'itinerario percorso dall'idealismo tedesco a partire dagli interrogativi dei pionieri o padri fondatori — Herder, Kant, Hegel — gli uni e gli altri preoccupati, più ancora forse che del problema della morte, di quello dell'immortalità dell'anima. Per Kant, l'immortalità dell'anima è uno dei postulati della ragion pratica, allo stesso titolo della libertà dell'uomo o dell'esistenza di Dio. Alla svolta del secolo (*Vom Wissen urtd Nicht-wissen der Zukunft*, 1797), muovendo dalla credenza, che giudica indispensabile, in una vita futura, Herder da un lato rifiuta il dualismo anima-corpo delle religioni costituite, e dall'altro crede in successive rinascite

degli esseri tutti interi, in un flusso in cui la morte e il divenire (*Stirb und Werde*) si danno perpetua-mente il cambio, e di cui la natura offre l'esempio. Argomentando contro questa lettura, come pure contro la mistica di uno Swedenborg, nei suoi *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* Kant distingue nettamente la conservazione della specie, elemento del sistema della natura, e la distruzione, completa o no, dell'individuo. Ciò nondimeno, egli ha affermato molto presto la sua credenza in un'immortalità personale, o più precisamente in una vita futura. Per Hegel, in cui l'interrogazione sulla morte occupa un posto ch'è stato spesso detto essenziale, l'immortalità individuale nell'accezione banale e comune del termine è priva di senso, trattandosi di « una facoltà attuale dello spirito e non di un fatto o avvenimento futuro ». È nella storia, e in un movimento dialettico fondamentalmente idealistico, che egli cerca la conciliazione degli opposti e la giustificazione della morte, apparentemente ingiusta e assurda; di una morte ch'è in verità un elemento essenziale nel trionfo dello spirito, ossia di Dio: «Una tale morte, con le sue sofferenze fisiche e morali, è l'elemento della riconciliazione dello spirito con se medesimo ».

Nella sua dimensione specificamente filosofica, il romanticismo tedesco può esser simboleggiato dall'opera di uno Schelling, in cui il problema della morte occupa un posto cruciale, e che rivendica l'immortalità individuale, se così può dirsi, tutta intera, giacché « non basta sperare che i nostri cari scomparsi continuino a vivere; ci occorre sperare che sopravviva la loro personalità tutta intera ». Un'esigenza che alla fin fine soltanto un credo di natura religiosa può soddisfare: il Cristo ha « attraversato la morte; egli ha riformato il legame tra la natura e il regno dello spirito, e trasformato per noi la morte in un trionfo verso il quale avanziamo come guerrieri che avanzino incontro alla vittoria ».

Ma altri, la cui influenza peserà più massicciamente sul séguito del secolo, non sanno soddisfarsi di consolazioni del genere, e della sensibilità romantica conserveranno soltanto una focalizzazione sulla morte che li investe interamente, inducendoli a fare dell'ultimo passaggio l'asse di tutta la loro riflessione. Tale è chiaramente il caso di Schopenhauer, la cui influenza postuma — egli muore nel 1860 — segnerà

fortemente la seconda parte del secolo. Nella sua concezione del mondo « come volontà e rappresentazione » la morte rimane decisamente per l'uomo « il peggiore dei mali, il più terribile dei pericoli che possano mai minacciarlo... Quel che nella morte ci spaventa, è ch'essa è in sostanza la scomparsa dell'individuo... non solo, ma, essendo l'individuo la volontà di vivere manifestata in un caso particolare, tutto ciò ch'egli è deve necessariamente irrigidirsi contro la morte ». L'aspirazione dell'uomo all'immortalità non può dunque soddisfarsi di risposte troppo semplici, s'è vero che « la natura ci mostra chiaramente che l'individuo, sotto qualsiasi forma, non sopravvive alla morte ». Ma questa negazione dell'immortalità individuale è sfumata dall'affermazione del carattere perpetuo della specie e della materia. Il fatto che il voler vivere dell'uomo, e quell'egoismo che Schopenhauer colloca al centro dell'attività umana, si ribellino contro questa constatazione, conduce il filosofo a vedere nell'*ascetismo* il mezzo per affrontare e accogliere senza paura la morte. Schopenhauer lascia dunque in eredità alla fine del secolo una lettura essenzialmente tragica del rapporto dell'uomo alla sua morte. Una dimensione tragica che ritroviamo in Nietzsche, profondamente impregnato dall'influenza del *Mondo come volontà e rappresentazione*... salvo il fatto che — e si tratta di un punto importante — la visione tragica di Nietzsche non sfocia nella rinuncia, bensì nell'esaltazione della volontà, nel superamento mediante l'arte e la bellezza, ed anche mediante quel concetto dell'eterno ritorno che il filosofo mutuava dall'Estremo Oriente. Ma se palliativi del genere conducono talvolta Nietzsche alla terapia eroica del disprezzo (« Il fatto di morire non è dopo tutto un fenomeno molto importante »), altrove il suo nichilismo si esprime senza ambagi per bocca di Zarathustra: « La vita umana è spaventevole, e non ha alcun senso ».

Paradossalmente, nel secolo del trionfo della borghesia, ma anche delle prime vittorie della vita, l'ottimismo con cui i filosofi dei Lumi avevano salutato (talvolta anticipando) l'alba di un'epoca nuova, in una parte dei loro successori ha ceduto il passo a una visione tragica, che viene radicalizzandosi col trascorrere del secolo. Ma ci sono altre risposte. Partito dall'eredità hegeliana, Ludwig Feuerbach ci conduce su

un'altra via nelle opere — trattati filosofici o versi, dai *Pensieri sulla morte* al saggio su *Morte e immortalità* — che ha dedicato a questo tema. Quale ci appare al termine di un itinerario che dall'hegelismo è giunto ad una visione che si vuole antropologica, la morte è per Feuerbach insieme spregevole e affascinante. Essa è annientamento totale, e uno dei punti di forza del nostro autore (rispetto alle posizioni menzionate più sopra) è di avere categoricamente rifiutato ogni dualismo per proclamare che, checché ne dicano le religioni, esiste una sola vita. Ma questa constatazione finale non ha nulla di disperato: la morte « naturale » ne esce sdrammatizzata. Se l'immortalità di cui parlano i preti è un'impostura, la storia offre all'uomo un'altra sopravvivenza, quella dei suoi figli, delle sue opere, del suo ricordo: « L'esistenza storica degli individui è dunque un'esistenza significativa; essa è un anello determinato nella totalità storica ».

Questo secolo, che vede nascere e prender forma le teorie socialiste e comuniste, ha prodotto anche a tale livello un discorso rinnovato sulla morte? È possibile sognare l'aldilà, quando il quaggiù sollecita l'attivo impegno di tutto l'essere per realizzare il paradiso sulla terra?

Parrebbe a prima vista incongruo avvicinarsi ai socialisti di quest'epoca, nel loro itinerario dalle utopie all'analisi scientifica, giudicandoli alla stregua di quel che hanno scritto sulla morte. L'impresa non manca tuttavia d'interesse, giacché permette di cogliere il passaggio dai vecchi millenarismi ad una nuova visione del mondo. Dire puramente e semplicemente che il millenarismo è morto, sostituito o ucciso dal socialismo, ci esporrebbe a smentite sferzanti: nell'Ottocento il millenarismo esiste, e in un precedente capitolo l'abbiamo incontrato sulle piste dell'Ovest americano, nell'avventura dei mormoni; né sarebbe difficile rintracciarlo nella vecchia Europa, presso quei millenaristi toscani che Eric Hobsbawm ha evocato tra i suoi *Primitive Rebels*. Ma al livello delle società urbane e delle élites operaie, come dei loro portavoce, questo millenarismo di stile antico, in attesa della fine del mondo, cede il passo all'altro millenarismo, al millenarismo che sogna in termini sempre più precisi il mondo nuovo.

Ciò nondimeno, non sembra lecito passare completamente sotto silenzio la corrente del socialismo mistico, o, come allora si dice, del « nuovo cristianesimo », che all'alba del movimento ha occupato un posto non trascurabile in quello che Marx imparerà a designare come il socialismo utopistico. Nei loro quadri di pensiero, impregnati del messianismo dell'epoca, questi autori non hanno cercato di aggirare l'ostacolo della morte. Nelle sue *Paroles d'un croyant*, Lamennais evoca l'avvenire comunitario ch'è nei suoi sogni sotto i tratti della Gerusalemme celeste. Tra i numerosi esempi possibili, scegliamo per la sua esemplarità il caso di Pierre Leroux (1797-1876), che ha tentato di conciliare cristianesimo e socialismo in quella che vuol essere una filosofia della salvezza. « Nella Sacra Scrittura come negli autori profani, la salvezza significa la salute, la preservazione, la prosperità, l'esenzione dal male, la vittoria sul dolore e la morte. Ora, all'umanità è promessa la salvezza. Il nocciolo stesso del cristianesimo è che Dio ha voluto la salvezza dell'umanità. L'economia politica nega che l'umanità possa esser salvata. Nel suo orizzonte, l'umanità è eternamente condannata al male ». Gesù contro Malthus... la tavola servita per tutti, e non per i soli privilegiati. È il giardino dell'Eden ritrovato: « Il paradiso deve venire sulla terra; questo Vangelo lo dice positivamente... ».

Combattente di retroguardia, Leroux rappresenta soltanto un ramo della famiglia socialista. Già nella generazione dei precursori, ciascuno ha la propria maniera e il proprio stile. Parlando del mondo di domani, Saint-Simon e Fourier inscrivono il loro progetto fuori, e anzi in contrapposizione alle religioni costituite. Il primo si affida al regno a venire della scienza, mentre Fourier e i fourieristi si scatenano duramente contro la Chiesa vista come strumento di dominio nelle mani delle classi dirigenti. Essa culla gli oppressi con « la speranza di felicità eterne », laddove il vero inferno è sulla terra. Attraverso questi uomini si giunge ai comunisti materialisti, come Dezamy, che s'è nutrito di Diderot e Helvétius, e che evoca, nella tradizione dei Lumi, l'universo medievale quale appare alla sua immaginazione: « La terra era una valle di lacrime, il giaciglio d'una notte. La patria era là, in alto; il prete mostrava allo sventurato il cielo come la meta del suo

pellegrinaggio, come la ricompensa certa della sua rassegnazione ». Nella scuola francese, è in Blanqui che la denuncia raggiunge il massimo di asprezza, e diviene più esplicita nel-l'opporre a Dio — la cui idea « da sempre ha tenuto lo spirito umano alla catena » — la scienza vittoriosa.

Quanto al marxismo, non sarebbe giusto dire, come si è scritto ai giorni nostri, che ha voluto ignorare la morte, questo elemento essenziale di ogni avventura umana. Ma non è irrilevante osservare ch'è nella scuola francese, più sensibilizzata a questo ordine di problemi per ragioni di ascendenza ideologica, che il marxismo fine di secolo ha affrontato la questione della morte e dell'immortalità. Lo ha fatto nel saggio di Paul Lafargue, che fu letto e tradotto: indizi di una diffusione di massa di per sé interessante. Lafargue riprende i temi della filosofia scientifica dell'epoca, e certo non attribuiremmo un valore così grande alla sua opera (che ha intenti pedagogici), se il genere di Marx non avesse posto fine ai suoi giorni e a quelli della sua compagna con un suicidio meditato, e tutto sommato sereno, mirante ad evitare la degradazione della vecchiaia avanzata. Un gesto che fu frainteso dai suoi stessi compagni. Lenin se ne dispiacque: ha un rivoluzionario il diritto di porre fine ai suoi giorni, quando può ancora rendersi utile? Ma il Lafargue del *Droit à la paresse* aveva bene il diritto di rivendicare anche il diritto alla propria morte.

Dal positivismo allo scientismo.

Un posto privilegiato tra le idee-forza di un secolo in cerca di nuove certezze va senz'altro riconosciuto alla corrente che conduce dal positivismo allo scientismo, al discorso degli scienziati che prendono direttamente la parola. Questo discorso è stato forse danneggiato, ai nostri occhi, dal suo riflesso letterario. In Flaubert, lo spirito positivista è Homais, farmacista di villaggio, ovvero la forma sprofondata nella materia, l'officiante di un nuovo culto scienziata colato nello stampo di un logoro volterrianesimo.

Piuttosto che seguire tappa per tappa lo sviluppo della nuova visione del mondo, il mio tentativo sarà ancora una

volta quello di evocare quest'itinerario attraverso alcuni suoi momenti: Auguste Comte, Renan, e, per concludere, Haeckel. Comte, il padre del positivismo, s'impone per la sua posizione chiave nel luogo di convergenza di tre discorsi, vecchi e nuovi: il discorso filosofico, il discorso scientifico, e infine il discorso « sociologico », secondo il termine ch'egli ha fatto scoprire ai suoi contemporanei. È entro la concezione storica della successione dei tre stadi — lo stadio teologico, lo stadio metafisico e lo stadio positivo — che Comte affronta inizialmente il problema della morte e dell'immortalità, in termini che riprendono (modificandoli) quelli del retaggio dei Lumi. La distinzione tra ambito oggettivo ed ambito soggettivo, essenziale per il « nuovo spiritualismo » da lui elaborato, conduce Comte a proporre il dogma dell'« immortalità soggettiva », pietra angolare — afferma — tanto del culto intimo quanto della commemorazione sociale. In passato s'era fatto ricorso al soprannaturale, o al mito. Ebbene, per Comte gli esseri scomparsi hanno sì una presenza reale, ma nel ricordo dei vivi, nella sostanza del nostro spirito. « Vivere per gli altri al fine di sopravvivere attraverso e negli altri » diviene una delle formule chiave della sua morale sociale. Ogni autentico servitore dell'umanità beneficia così di due esistenze successive: l'una temporanea ma « diretta », l'altra indiretta ma permanente, soggettiva, nello spirito degli altri. La popolazione umana si articola dunque in due gruppi — due « masse sempre indispensabili » — giacché noi trasmettiamo per tale via ai nostri successori la totalità di ciò ch'è umano. Se, al termine di questa riflessione, l'immortalità esce riformulata, la stessa nozione di Dio tende a confondersi con quel « vero Grande Essere », immenso ed eterno, ch'è l'umanità, i cui destini sociologici si sviluppano attraverso la somma di tutte le esistenze individuali: « Il Grande Essere si arricchisce di tutti i morti ».

Questa prima riflessione è essenziale per poter comprendere le nuove forme del rapporto tra i morti e i vivi, quale l'incontreremo tra breve. E da questo punto di vista la distinzione che assai spesso si pone tra un Comte « serio » (quello di cui abbiamo appena parlato) e un secondo Comte, pontefice un tantino buffo di un'altra religione, non appare interamente persuasiva. Il secondo Comte c'interessa infatti

anch'egli. È il Comte che definisce i tipi angelici, facendo alla donna un posto privilegiato, che pianifica l'insediamento dei suoi templi « frammezzo alle tombe dell'élite », che nel suo « calendario positivista » riserva ogni anno il giorno soprannumerario alla « festa universale dei morti », che colloca tra i sacramenti del nuovo culto l'« incorporazione », ossia l'accoglimento dei morti nelle file di coloro che potremmo chiamare i beati. Questo cerimoniale si svolge sette anni dopo la morte, « quando tutte le passioni perturbatrici sono spente ». Con un giudizio solenne (in cui ritroviamo Sébastien Mercier e le utopie settecentesche), il corpo sacerdotale pronuncia l'incorporazione, seguita da un fastoso trasporto al campo civico, dove i defunti occupano « il loro posto eterno nel bosco sacro »: alcuni avranno diritto a un'iscrizione, altri a un busto, altri ancora a una statua, secondo il grado di glorificazione ottenuto. Non sorridiamo: è tutto il paesaggio dei cimiteri, ed anzi delle piazze pubbliche dell'Ottocento, che si disegna sotto i nostri occhi.

Come Comte, Renan è severo verso le vecchie religioni. Più severo anzi, quando classifica la « vecchia maniera di concepire l'immortalità » come un vestigio del mondo primitivo; ed un vestigio in via di sparizione. Se, quanto meno per l'élite dei dotti, la questione è chiusa, non mancano tuttavia le sfumature, e neppure i rimpianti. Anche in ciò Renan si distingue dalla sicurezza del Comte fondatore di una setta. Egli lascia trasparire il rovescio del suo pensiero critico in termini di nostalgia del mondo che abbiamo — ch'egli ha — perduto: « È spaventosamente triste pensare quanto poche tracce lascino dietro di sé gli uomini... e quando si pensa che milioni di milioni di esseri sono nati e sono morti così, senza che ne rimanga alcun ricordo, si prova lo stesso spavento che in presenza del nulla o dell'infinito... ». Tutto si riduce, alla fin fine, a un problema di pedagogia: la credenza nell'immortalità è più che utile, è in certo senso « necessaria e sacra ». Ma sarebbe truffaldino (l'espressione è di Renan) predicarla al popolo quando non ne siamo più convinti (« Oh... che strani cristiani sono i cristiani della paura »).

Il dovere del saggio, dell'uomo di scienza, è dunque di far accedere gli altri, tutti gli altri, al grado di consapevolezza cui egli è giunto, di « far sedere tutti al banchetto della luce ».

Negli arcani di un pensiero fluido, e talvolta aggrovigliato, Renan rimane, anche *nell'Avenir de la Science*, uno scienziato mezzo vergognoso, e in ogni caso molto meno trionfante di quel che ci si sarebbe aspettato.

La scienza sicura di sé e dominatrice la cercheremo in Ernst Haeckel, e precisamente in un'opera di divulgazione tradotta in tutte le lingue, *Gli enigmi dell'universo*, che dedica un capitolo al tema specifico dell'immortalità dell'anima. La nostra scelta può lasciare legittimamente perplessi: universalmente noto alla svolta del secolo, Haeckel risulta oggi invecchiato come la biologia che professava. Ma Haeckel, sia detto senza offesa per i mani di Renan, è un vero scienziato, che ha lavorato sull'ambiente marino, ed è altresì il rappresentante qualificato del monismo dei biologi di fine secolo. Inoltre, la sua riflessione scientifica si radica in tutto un filone germanico che i nostri esempi francesi ci hanno fatto momentaneamente trascurare. Attraverso Haeckel, risaliamo ai grandi antenati, che abbiamo appena lasciato, e per il cui tramite si opera il collegamento con la filosofia critica dei post-hegeliani: Strauss, Feuerbach, Büchner (*Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft*), Karl Vogt, egualmente conosciuto per la sua opera del 1855 *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Fede del carbonaio e scienza). Altri sono poi sopraggiunti: Skulm, autore delle *Naturphilosophische Studien frei von Mysticismus*, e, tra i riferimenti haeckeliani più recenti, il gruppo dei darwiniani, che guardano alla vita e alla morte nella prospettiva evoluzionistica. Così M. J. Savage, che nel suo trattato *Die Religion im Licht der darwinischen Lehre* (1886) dedica un capitolo all'immortalità.

Situato all'incrocio del retaggio della filosofia speculativa e dell'apporto darwiniano, il monismo di Haeckel vuole partire dalle realtà concrete, se non palpabili, della cellula, e dal problema dell'immortalità cellulare. Quello che Haeckel ci offre è dunque un approccio di nuovo stile, sostenuto da una strumentazione molto diversa da quella degli autori precedentemente menzionati. Affrontando il conflitto tra « athanismo » (credenza nell'immortalità) e « thanatismo » (credenza nell'estinzione totale della vita negli esseri viventi di ogni specie), Haeckel muove da quel che gli è familiare, dal plancton e dall'ambiente marino, per confutare l'immortalità

dei protozoi difesa nel decennio 1880-90 da Weismann e altri. Per lui, non possono darsi eccezioni alla legge universale della mortalità, né « fonte alcuna dalla quale individui organici immortali siano potuti sgorgare ».

Ma se il punto di partenza è biologico, la storia trova presto il suo posto in questo ragionamento: come non ci sono esseri immortali, neppure nelle fosse marine, così non esiste un athanismo innato negli uomini. Le civiltà primitive provano che l'idea d'immortalità non è originariamente universale. Si tratta di una invenzione propagatasi soltanto grazie al « suo stretto rapporto con il cristianesimo » (ma i buddisti la ignorano). I concetti di « anima sostanza », « anima etere » e « anima aria » suscitano l'ilarità dell'uomo di scienza, il quale si domanda se si arriverà presto a liquefare le anime, sul modello di altre sostanze gassose. Haeckel passa in rassegna le prove in favore dell'athanismo, e conclude che non contengono il minimo elemento scientifico, ma soltanto il principio d'autorità del teologo, il pio desiderio del moralista e l'abusiva estrapolazione di certi etnologi. È invece a partire da un'argomentazione prima fisiologica, poi istologica, e quindi sperimentale, sorretta dalla chirurgia e dall'esame patologico, che l'autore afferma l'inesistenza dell'anima. Haeckel « materialista volgare », come si afferma nei libri benpensanti? Dal canto nostro, ci guarderemo bene dall'assegnare buoni o cattivi voti.

Nella sua saldezza e nella sua controllata fiducia, il grande biologo riassume, pedagogicamente, la vulgata dell'uomo di scienza alla fine del secolo. Un'argomentazione che le metafisiche costituite sembrano saper affrontare soltanto sottraendovisi, scegliendo la via del rifiuto, del disprezzo o dell'ignoranza.

Partiti dalle inquietudini dell'età romantica, eccoci approdati allo stadio delle nuove certezze di cui i progressi della scienza hanno fatto dono a questo secolo del trionfo della borghesia.

La vittoria è lungi dall'esser incontestata, anche entro la cerchia delle élites cui si rivolgeva il Renan *dell'Avenir de la Science*. Ma due mondi si separano, e in maniera definitiva. Per cogliere l'espressione simbolica dell'evento sul terreno, basta recarsi nella cittadina bretone di Tréguier, dove si

scorgeranno — non affiancati, ma alle due estremità del borgo — la statua di Renan e il « calvario di protesta » innalzato dai cattolici locali per manifestare la loro riprovazione. Sulla grande piazza, ai piedi della cattedrale, sta la statua del pensatore, immortalità in bronzo concessa dalla posterità; e dietro di essa, slanciata e diritta, venusta come una dea Ragione, veglia l'Atena della *Pregghiera Sull'Acropoli*, materializzando lo spirito risvegliato, lo si chiami saggezza, ragione o scienza. In basso, sul bordo della riva bretone, il calvario sulpiziano fine di secolo, con i suoi santi guerrieri in battaglia, esprime la posizione difensiva di un vecchio mondo ch'è lungi dall'aver detto la sua ultima parola.

Note

1 M. Praz, *La morte...*, 285.

2 Cit. in *Les romantiques allemands*, tradotti e presentati da A. Guerne. [La traduzione italiana è quella di Vincenzo Errante (Novalis, *Inni alla notte*, Milano 1938).]

3 « Doch uns ist gegeben, / Auf keiner Stätte zu ruhn, / Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur ändern, / Wie Wasser von Klippe / Zu Klippe geworfen, / Jahr lang ins Ungewisse hinab ». [La trad. it. è quella di Enzo Mandruzzato (F. Hölderlin, *Le liriche*, 2 vol., Milano 1977, vol. I, p. 253)].

4 [G. Büchner, *Woyzeck*, in Büchner, *Opere*, a cura di G. Dolfini, Milano 1963, pp. 161 e 179-80.]

XXXIV. LA CERCHIA FAMILIARE

Intendiamoci subito: non si tratta qui di proporre il quadro della modernità urbana, quale si struttura nel corso dell'Ottocento, in caricaturale contrapposizione alle fedeltà di un mondo rurale immutato. Innanzitutto perché — lo si è visto a proposito dei cimiteri, o delle esequie civili — il nuovo si fa strada anche nelle campagne. In secondo luogo perché non sempre la città è la cornice esclusiva o privilegiata delle nuove acculturazioni. Pensarla in tal modo significherebbe vedere le cose soltanto a partire da Parigi o da Londra. Ma che dire di quei siti urbani in cui fino a ieri si perpetua e si arricchisce, per stratificazioni successive, un folclore della morte antichissimo?

Per fare un solo esempio, si veda il caso di Napoli, città, malgrado le apparenze, non più esotica di tante altre. Qui fino al 1889 i poveri non hanno cimitero. Sulle colline di Poggioreale, dal 1762 il « Camposanto vecchio », come lo si chiama oggi, riceve giornalmente — in uno dei trecentosessantacinque pozzi che vengono aperti soltanto una volta l'anno — la trentina di cadaveri che vi sono precipitati al cader del sole. *Char-nier*, cimitero, fossa comune? Decida chi vuole, in favore della tradizione o della modernità. Certo, per i ricchi e i potenti, come per le confraternite, nel 1836 è stato inaugurato il nuovo cimitero di Poggioreale, camposanto di stile moderno. Ma i cubicoli disposti in altezza, proprietà delle famiglie e delle confraternite, accolgono le ossa soltanto dopo un processo di essiccazione che dura un anno, e ha luogo nella terra della fossa comune. Si comprende che, in questo sistema gestionale insieme antichissimo e perfezionato, la folla delle confraternite mortuarie, riservate talvolta sin dal Trecento quale a un gruppo sociale, quale a un quartiere, quale a un particolare mestiere, lungi dal declinare continui a crescere. È lecito affermare che le pompe barocche appartengono qui al

passato, quando vediamo la sontuosità delle carrozze utilizzate dalle confraternite per condurre i propri membri all'ultima dimora, o quei feretri di gala poggiati su una piattaforma, che i viaggiatori sconcertati descrivono sino alla fine del secolo?

Diffidiamo dunque di ogni demarcazione sociologica o geografica troppo semplice. Ma riconosciamo che, al di fuori dei conservatori testé evocati, nuovi linguaggi sono in formazione, nuove pratiche s'insediano, nei quali e mediante i quali si esprime la « modernità » nella morte. Delinearne un quadro generale sulla scala dell'intero Occidente senza cedere a un riduzionismo abusivo? È giocoforza constatare che tuttora padroneggiamo solo molto imperfettamente una materia vastissima, e che in questo come in altri campi la storia delle mentalità nell'età contemporanea, se si eccettuano pochi sondaggi pionieristici, rimane da scrivere. D'altronde, numerosi « indicatori » dei comportamenti collettivi utilizzati talvolta fin dall'epoca medievale vengono ormai a mancare. In Francia come nei paesi toccati dalla divisione laica introdotta dal codice civile, ci volgeremmo ora invano ai testamenti per cercarvi la testimonianza degli atteggiamenti davanti all'ultimo passaggio. La pratica testamentaria subisce un netto regresso, e l'atto stesso, quando esiste, sul lato spirituale è quasi completamente silenzioso. Tutta una serie di gesti del passato che si prestavano alla quantificazione scompare, o non lascia più tracce: così le messe *de mortuis* o i legati devoti. È chiaramente un fenomeno europeo quello che — a partire talvolta dal principio, e più generalmente dalla metà del secolo — spopolerà chiese e templi delle tombe ch'essi accoglievano, e che costituivano una serie di testimonianze ininterrotta dal XII secolo. Il filo si spezza allora. Bisognerà cercare queste rappresentazioni là dove ormai si trovano: nei cimiteri, sulle piazze, nelle statue di cui queste si dotano, come nei monumenti individuali o collettivi. E se certe forme della confidenza scritta si esauriscono, altre si precisano, o si moltiplicano, dalla partecipazione di morte al necrologio inserito nel giornale. La morte perde qualcosa del suo segreto, almeno in apparenza. Ma quest'abbondanza, al limite, sconcerta; e rimane, in buona parte da fare l'archeologia dei cimiteri, come pure l'analisi degli atteggiamenti della gente comune a partire dalle testimonianze anonime. Muovendo dai

dati oggi disponibili, è tuttavia già possibile definire quelli che chiamerò i nuovi « ancoraggi »: la famiglia, il gruppo o la società, lo Stato o la nazione, strutture cui si lega più fermamente che mai una morte che comincia a staccarsi dal suo supporto religioso tradizionale.

La solitudine dei poveri.

Nelle città gonfiate nel corso del secolo dall'esplosione demografica, la morte rimane mal conosciuta. Non che manchino le fonti descrittive: dal sentimentalismo dell'evocazione dickensiana della morte del piccolo Willie, che muore di fame perché la madre non ha più pane, all'Hugo dei *Miserabili*, alla realistica brutalità di uno Zola, infine a tutta una vena populista che si esaurirà soltanto alla fine del secolo, le immagini offerte dai romanzi abbondano. Le inchieste filantropiche, le esposizioni sanitarie o statistiche che troviamo in Francia e in Inghilterra aggiungono al quadro un'altra pennellata, nella loro preoccupazione documentaria apparentemente più oggettiva. Resta però il fatto che il discorso collettivo che si fa luce attraverso questi apporti rispecchia, altrettanto e più che delle realtà oggettive, pur indiscutibili, lo sguardo di un osservatore. Con tutte le loro buone intenzioni, le élites e coloro che scrivono per esse proiettano una immagine in cui si mescolano realtà e fantasmi.

Si consideri il primo elemento di quest'immagine: la morte popolare come morte violenta. Non che la realtà del fatto sia discutibile: la mortalità violenta, a dominante popolare, cresce sensibilmente lungo l'arco del secolo. Ma la cronaca letteraria calca la mano sull'omicidio, e concentra la sua attenzione — in Hugo, in Janin e altri ancora — sull'esecuzione capitale e sull'ultimo giorno del condannato, o sul *boulevard du crime*, mentre in Francia la statistica demografica attesta, lo abbiamo visto, il calo del tasso d'omicidio: un calo che, dapprima moderato, raggiunge la massima ampiezza nel 1825 (da 1,24 a 1 per cento-mila decessi), per rallentare nella seconda metà del secolo (intorno allo 0,7 per centomila decessi). La curva discendente registra poi un'accelerazione finale, confermando il passaggio tendenziale da una delinquenza violenta a una

delinquenza d'astuzia, come dicono i criminologi.

La vera morte violenta dell'epoca, qual è confermata dalle statistiche, è il suicidio, il cui tasso annuo s'impenna in Francia dall'11 al 40 per centomila tra il 1835 e il 1890; ed è soprattutto la morte per incidente, frutto delle condizioni di lavoro al tempo del capitalismo selvaggio. Impetuosamente ascendente sino agli anni 1860-65, quando raggiunge un valore pari a due volte e mezzo quello del 1826-30, in seguito la morte per incidente registra una relativa stabilizzazione, e financo un calo.

Se il nuovo modello della « cattiva morte » del povero riflette dunque, sia pure al prezzo di una distorsione interna, la violenza reale di un'epoca rude, l'immagine ricevuta esprime altresì la maledizione che fa dei diseredati le vittime elettive delle ultime grandi fiammate epidemiche. A Londra nel 1850 il tasso di mortalità da colera è stato per i poveri del 98 per diecimila, pari al doppio di quello dei ricchi. Ma il tratto essenziale della morte del povero, quello che lo mette quasi al bando da tutto un ordine sociale, è il suo carattere di morte solitaria, come, nell'*Assommoir*, quella di Gervaise, che viene scoperta morta d'alcool, di miseria e di disgusto di vivere nel suo buco di portinaia. Ed è indubbiamente tale carattere che spiega in buona parte le immagini fantastiche alle quali la sensibilità del tempo associa questa morte: l'obitorio, la fossa comune, l'esecuzione capitale.

Questa morte popolare comincia a sfuggire in proporzioni importanti ai riti che accompagnano l'ultimo passaggio, nelle loro diverse forme. Forme ufficiali? Si veda la carta — pubblicata nel 1906 da un ecclesiastico, l'abate Raffin — dei trasporti civili a Parigi nell'ultimo ventennio dell'Ottocento. La Parigi scristianizzata (per quanto riguarda la morte) è chiaramente la Parigi popolare dell'Est della capitale, quella dei quartieri operai: mentre nella parte occidentale l'epicentro della rispettabilità (meno del 10 per cento di trasporti civili) si situa, com'è perfettamente naturale, nel sedicesimo *arrondissement*, tutta la Parigi orientale sfiora o supera il 25 per cento, e persino, nel ventesimo *arrondissement*, il 25 per cento. Ma, forse ancor più significativamente, questa gente inurbata di fresco difende tra mille difficoltà i riti folclorici del mondo rurale da cui proviene. Potremmo evocare i *bistrots* lionesi alle

porte dei cimiteri, derisori surrogati delle agapi funebri delle campagne. Analogamente, nella Londra degli anni Quaranta i poveri seppelliscono la domenica, giorno in cui non si lavora, ma i *pubs* sono aperti... e un pastore inorridito — sul lato beninteso tanto della religione quanto dell'igiene e della decenza — lamenta lo scarso rispetto mostrato dal popolo per il cadavere, che viene conservato per parecchi giorni (fino a quindici). Ancora, si additano alla pubblica riprovazione quegli irlandesi che raccolgono denaro per provvedere sia ai funerali, sia al rituale passaggio all'osteria che li accompagna. Malgrado queste eccezioni, la destrutturazione dei rituali, tanto folclorici quanto religiosi, segue tuttavia il suo corso; e a Londra si denuncia il caso di poveri che preferiscono abbandonare in strada il corpo del figlio morto per evitare ogni spesa di sepoltura. Inversamente, la lotta per la dignità personale può condurre gli operai inglesi a fare del decoro nei funerali un punto d'onore, e a dare pertanto vita, sul modello delle vecchie gilde, a *burial clubs*, ovvero a società di mutuo soccorso funerarie. Intorno alla metà del secolo si stimerà che su ventiquattro milioni di sterline giacenti nelle banche di deposito, da sei a otto siano immobilizzati in previsione di spese funerarie.

Sulla base di tali comportamenti, di cui l'Inghilterra ci fornisce l'esempio, è possibile dire che la nuova classe operaia tende a conformarsi al modello offertole dalla borghesia. E tuttavia, nel quadro di una lotta aspra e accanita, di cui in Francia come altrove le società di mutuo soccorso sono state lo strumento, essa conserva quanto meno la sua peculiarità. Non evocheremo questa lotta ostinata e secolare per il diritto alla pensione, per l'assicurazione contro le malattie, per garantire alla vedova e agli orfani un minimo di sicurezza. Essa ci porterebbe in un immenso cantiere, situato insieme al centro e ai margini del nostro argomento. In queste società di difesa, l'organizzazione dei funerali del lavoratore deceduto mantiene un posto di spicco. Ancora oggi accade di constatare che nella tale città francese il sindacato Cgt degli operai panettieri ha conservato il drappo funebre che si portava alle esequie di un lavoratore: retaggio dei tempi eroici dell'Ottocento, ma anche riflesso di quelle solidarietà di fronte alla morte che nel loro cerimoniale hanno ridato cittadinanza agli accessori, ai rituali

e ai gesti delle antiche gilde e confraternite.

L'avvento della famiglia.

Si passa così in maniera perfettamente naturale ai nuovi « ancoraggi » summenzionati, di cui il nuovo rituale della morte nella società borghese ottocentesca è l'espressione. In prima fila, la famiglia. Si dirà che si tratta di una constatazione ovvia, e che non è una novità. Per rimanere nella tradizione francese, da Lamartine a Vigny a Hugo — dove fermarsi? — l'avventura mortale d'una vita resta quella della coppia, unita o lacerata per l'eternità. Questo cliché letterario riflette a suo modo un'evoluzione sociale molto più vasta e profonda nel senso dell'intimizzazione del rapporto dell'uomo con la morte. Si ricordi l'indignata irritazione di Chateaubriand quando nei *Mémoires d'outre-tombe* evoca l'invasione (a Roma) della camera d'agonia dell'amica M.me de Beaumont da parte della folla tradizionale delle donne e dei vicini che accompagnano il Santissimo: un rituale comunitario che lo scrittore percepisce come incongruo. L'eco derisoria, ma forse tanto più interessante come scena di genere, della diffusione di questa nuova sensibilità, possiamo trovarla in Flaubert, nelle scene che accompagnano la morte di M.me Bovary. Per Charles Bovary la solitudine e il contatto fisico con la morta, da cui non sa staccarsi, s'impongono come una rivendicazione elementare, rendendo insopportabile la presenza degli altri. La versione spicciola di quest'immagine della solitudine nella morte, insieme intollerabile e rivendicata — la solitudine di colui che parte, ma più ancora di colui che resta — l'incontriamo nella statuaria dei cimiteri, cui ora si volge il nostro esame.

Sbaglierebbe chi vedesse in quest'immagine l'espressione di una realtà unitaria e senza contraddizioni: di fatto, il gruppo familiare non è mai stato tanto presente quanto in quella che per comodità chiamerò la morte borghese ottocentesca. I grandi cimiteri monumentali della seconda metà del secolo, ad esempio quello genovese di Staglieno, ce ne propongono più di un'illustrazione. Troviamo qui, in parecchie varianti, la versione scolpita della scena al letto di morte: circondato

dall'intera famiglia distrutta dal dolore (uomini e donne, ma soprattutto donne), l'agonizzante — nei due monumenti più spettacolari, si tratta del padre — celebra la grande liturgia degli addii.

È lecito estrapolare da espressioni che rimangono, malgrado tutto, eccezionali? Non rischiamo di cadere nella trappola della « bella tomba », che non può rispecchiare la realtà quotidiana? Fortunatamente, disponiamo di altri supporti, più umili, più quotidiani, e perciò tanto più espressivi. Penso a quegli ex voto dipinti di cui il mondo meridionale — Italia, Spagna, Provenza — non solo conserva la tradizione, ma vede la considerevolissima proliferazione nel corso dell'Ottocento. Una proliferazione che in Italia — sfuggita alla terribile rivoluzione dell'anonima targa di marmo inciso che ha colpito l'ex voto francese nel decennio 1880-90, segnando la morte di un supporto iconografico plurisecolare — dura fino ai nostri giorni. Nel vasto corpus degli ex voto provenzali, l'ex voto ottocentesco, lungi dallo spopolarsi, vede crescere la folla delle sue figure: parenti, amici, celebranti al capezzale del malato in pericolo.

Altro indizio, altra conferma. Ecco la testimonianza sistematica offerta dalle tombe del cimitero Saint-Pierre di Aix-en-Provence, in servizio dal 1835 ai giorni nostri. L'invasione familiare si iscrive innegabilmente nella colonizzazione ininterrotta del territorio dei morti — qual è messa in evidenza dalla successione delle mappe — da parte della grande impennata delle concessioni perpetue, che qui cade tra il 1865 e il 1875, e si prolunga negli anni successivi. Quest'evoluzione esprime il passaggio dalla tomba individuale, ancora predominante all'epoca della fondazione del cimitero, intorno al 1835, alla tomba di famiglia, non importa se esplicitamente designata come tale (« Famiglia X »), o se palesemente utilizzata da una stirpe familiare, come testimonia la lista delle iscrizioni.

Quest'enfaticizzazione della famiglia non si manifesta soltanto nella struttura o nella designazione delle tombe, ma anche nella forma, o nella simbolica della loro costruzione. Nel Midi francese (ma, per quel tanto ch'è possibile fidarsi di notazioni impressionistiche, anche in altre regioni) la cappella funeraria, sede per eccellenza del culto familiare, esordisce nel

decennio 1850-60, raggiunge la massima diffusione tra il 1880 e il 1890, e non comincia a declinare davvero che a partire dal terzo decennio del nostro secolo. Almeno in Francia, e soprattutto negli anni centrali del Secondo Impero, intorno al 1860, essa prende l'aspetto di una casa in formato ridotto: riproduzione simbolica, nella città dei morti, dell'habitat dei vivi... La famiglia trasporta il suo domicilio postumo al cimitero. Tra il 1830 e il 1840 si moltiplica l'epitaffio biografico, che in seguito conoscerà un declino prolungantesi fino ai giorni nostri. Esso figura sul 27 per cento delle tombe tra il 1830 e il 1860, cade al 13 per cento tra il 1860 e il 1890, e al 6 tra il 1890 e il 1920. All'interno di questo corpus, anche tenendo conto del suo progressivo assottigliarsi, è sulle virtù familiari che l'attenzione si concentra, almeno nell'Ottocento. Le virtù civiche, o sociali, inizialmente valorizzate, subiscono un'eclissi alla fine del secolo, per recuperare una certa importanza relativa nelle più rare menzioni novecentesche. L'enfatizzazione del defunto stesso (la sua giovinezza, la sua bellezza... le sue sofferenze e le sue sventure) si afferma più tardi: nella grande maggioranza dei casi, è decisamente il gruppo familiare che — attraverso le virtù domestiche accreditate al morto — occupa la scena almeno fino alla prima guerra mondiale.

Frequenza dei diversi tratti caratteriali valorizzati negli epitaffi di Aix (in %)

	1846-1855	1856-1865	1866-1875	1876-1885	1886-1895	1896-1905	1906-1915	1916-1925	1926-1935	1936-1945	1946-1955	1956-1965
Virtù familiari	52	70	60	56	41	61	52	36	30	34	38	42
Bontà	7	7	7	15	13	15	15	16	19	13	23	28
Virtù civiche	12	9	12	5	0	0	0	0	8	15	6	2
Giovinezza e bellezza	1	2	10	10	17	7	26	16	15	0	0	0
Sventure, sofferenze	0	0	0	0	0	0	0	0	11	21	30	28

I valori più elevati sono dati in corsivo.

Si delinea una rimarchevole sequenza, in cui alle virtù sociali e civiche, inizialmente più frequenti, succede tra il 1850 e il 1900 la focalizzazione sulla famiglia, mentre la persona del defunto viene valorizzata soltanto più tardi. L'epoca che, in una cronologia all'inglese, diremo vittoriana palesa dunque — in questo campione — l'importanza dell'investimento collettivo sui valori familiari di cui la tomba è il luogo. È azzardato estrapolare a partire da un singolo campione? In attesa che le future monografie ci offrano materiale comparativo, ci arrischiamo a farlo senza troppi scrupoli, salvo incontrare altrove cronologie differenti. In altri ambiti, ci s'imbatte infatti in altri indizi, egualmente espressivi.

Ho potuto così elaborare un campione, insieme limitato e prolisso, costituito da parecchie centinaia di partecipazioni funebri di notabili francesi, distribuite lungo l'arco dell'Ottocento (diciamo, nell'essenziale, tra il 1820 e il 1920). In maggioranza si tratta di famiglie nobili; per il resto, di famiglie appartenenti alle professioni liberali o all'alta amministrazione: una crema, senza dubbio, ma estremamente significativa. Quale si diffonde tra il principio e la fine dell'Ottocento, la partecipazione a stampa — che la generalizzazione dei collegamenti postali contribuirà a divulgare — appare, tra gli altri suoi aspetti, portatrice di quell'enfatizzazione dei valori e della coesione familiare che cominciamo a scorgere. Ci aspettavamo di trovarvi l'immagine del defunto. Ma essa rimane discreta, forse — si dirà — perché tocca ad altri documenti, come i necrologi, di farla emergere. Ma se il defunto si cela, la famiglia si dispiega, con una profusione crescente lungo l'arco del secolo. Negli anni Trenta, e fino a metà secolo, troviamo in media meno di dieci famiglie invitanti (una mezza dozzina alle origini). Poi, con un movimento ininterrottamente ascendente fino al principio del Novecento, la nebulosa si allarga, e prolifera, superando le quaranta famiglie invitanti nel decennio 1910-20. La fitta elencazione occupa ormai entrambe le facciate della partecipazione, ch'è divenuta un vero e proprio documento ad uso dei genealogisti. Un fenomeno a tutta prima così sorprendente non manca di spiegazioni tecniche: vi si riflette la diaspora delle grandi famiglie, frutto di un'accre-sciuta mobilità, e il conseguente passaggio dalla partecipazione a

diffusione ristretta, meramente locale, ad una partecipazione ch'è un mezzo per ravvivare le solidarietà di gruppi familiari dispersi su grandi distanze. Ma il fatto rimane in tutta la sua imponenza, anche se la sua rappresentatività è limitata agli atteggiamenti di un'élite ansiosa di affermare la propria coesione nel momento della morte.

Non sarebbe tuttavia legittimo limitarsi ad una visione globale della famiglia come realtà monolitica. All'interno di questa rete allargata ha luogo una redistribuzione dei ruoli, il cui effetto è di valorizzare in misura diversa le differenti figure familiari. Di tale redistribuzione dei ruoli alla morte proporrò due esempi, deliberatamente molto lontani l'uno dall'altro per la loro natura come per la loro localizzazione geografica. Il primo consta di un gruppo di epitaffi statunitensi, scelti per mettere a profitto, sia pure parzialmente, le raccolte curate in diversi Stati dell'Unione — con il proposito di rintracciarvi i loro antenati — dalle *Daughters of American Revolution*. E poco importa, alla fin fine, che la raccolta prescelta, in quanto una delle più accurate, sia quella della Georgia. Questa serie americana presenta il vantaggio supplementare di continuare cronologicamente quella che abbiamo studiato in un capitolo precedente a partire dalle compilazioni del reverendo Thomas Alden. Rispetto al Seicento, ed anche rispetto alla fine del Settecento, le cose sono cambiate. La ripartizione per età dei beneficiari di epitaffi, ormai più numerosi, non solo vede scomparire i patriarchi di un tempo, ma testimonia — tra il 1820 e il 1860 — un considerevole ringiovanimento rispetto agli ultimi segmenti cronologici del Settecento (vedi la tabella qui appresso).

% degli epitaffi per gruppi d'età	Cimiteri georgiani 1800-1860	Per un confronto: epitaffi Usa (Th. Alden)	
		1800-1813	1780-1800
0-20	33	10	13
20-40	40	24	29
40-60	20	22	30
60-80	5	17	24
80-100	3	12	6

Incontestabilmente, il bambino fa ormai il suo ingresso a

pieno titolo come beneficiario del tributo dell'affetto familiare. Certo, la tomba di famiglia, che qui è frequente, e che l'associa agli adulti in un'unica iscrizione, facilita le cose; e lo stesso vale per i giovani adulti, e in modo specialissimo per la giovane donna adulta. Il riequilibrio — che corregge la condizione tradizionalmente inferiore in cui la memoria scritta delle tombe manteneva la donna — comincia nel Settecento, e prosegue nel secolo successivo, senza realizzare peraltro un'eguaglianza assoluta: in questi epitaffi georgiani si contano quattro donne per sei uomini (il 38,3 per cento). In ogni caso, un netto progresso rispetto al primo decennio dell'Ottocento, in cui Alden censiva ancora soltanto un 29 per cento di donne. La seconda testimonianza sulla distribuzione dei ruoli familiari in occasione della morte è quella degli ex voto dipinti ottocenteschi, quali li si può studiare in un certo numero di siti di pellegrinaggio (Oropa in Piemonte, Goult o Marsiglia e la sua regione in Provenza). Rispetto alla testimonianza del monumento funerario, questa fonte, che ci riporta alla morte miracolosamente evitata, è al contempo più ricca, meno univoca e più ambigua nella sua interpretazione. A seconda che si parli del beneficiario della grazia o di coloro che assistono e pregano, affiorano due volti complementari della famiglia.

La morte temuta, ma per chi? In Piemonte (Oropa, 52-58 per cento di uomini) come in Provenza (Goult, 54 per cento; Marsiglia oltre il 50), il Settecento aveva privilegiato l'uomo, e la cosa non può sorprendere. L'Ottocento vede quest'equilibrio modificarsi, ma non sempre nel senso che ci si attenderebbe. Certo, si registra con interesse la parte crescente del bambino. Sempre più spesso vengono prese in considerazione le malattie della prima infanzia, e non più soltanto i pericoli del parto: prova incontestabile di una valorizzazione autonoma del bambino piccolo. Ma il fenomeno resta limitato: alla fine del secolo abbiamo tra un sesto e un quinto di bambini a Marsiglia e a Oropa, e un quarto a Goult. Più sorprendente, ancorché spiegabile, è la modesta avanzata della donna nelle file di coloro per cui si prega. In Piemonte tra il 1870 e il 1914, è sempre l'uomo (nel 40 per cento dei casi, contro il 25 per le donne) che cristallizza le inquietudini, e beneficia maggioritariamente del miracolo. Invece nella Provenza rurale

(Goult) avviene allora una rimarchevole inversione dei ruoli. La donna figura tra i miracolati due volte più spesso del marito; una supremazia che ritroviamo a Marsiglia nella prima metà del secolo, ma che successivamente si sfalda. La spiegazione di quest'altalena è semplice, quando si consideri il repertorio delle immagini che raffigurano la casistica della morte evitata. Lungo l'arco del secolo, si passa dalla scena d'interni, dalla persona « giacente in letto malata » — sempre più spesso una donna — alla scena all'aria aperta, legata agli incidenti ed ai pericoli della strada e del lavoro.

Un processo di femminilizzazione ben reale ha tuttavia luogo negli atteggiamenti davanti alla morte rispecchiati dagli ex voto. Ma esso riguarda non i beneficiari del miracolo, bensì il gruppo, sempre più folto, di coloro che assistono o pregano. Intorno al malato in pericolo, non aspettiamoci di trovare il bambino (solo il 4 per cento a Marsiglia): se la preoccupazione per lui cresce costantemente, non gli si impone la vista del dolore o della morte. Il fenomeno più evidente è senza dubbio la differenziazione che emerge nel corso del secolo tra un *entourage* femminile se non onnipresente, perlomeno attestato in due casi su tre, e la crescente discrezione degli uomini. In altre parole, è per l'uomo che s'intercede, ma sono il più delle volte le donne che lo fanno.

Su queste basi, diventa più facile, e più legittimo, riprendere a sfogliare l'album delle statue che i grandi cimiteri urbani — da Genova a Parigi, a Londra, a Vienna, a Palermo, a Nizza o a Barcellona — esibiscono con un crescendo parossistico tra il 1870 e il 1910-20, per rintracciarvi i tratti dei diversi personaggi familiari davanti alla morte. Raffigurato a mezzo busto, all'impiedi, o che presiede in prima persona alla propria agonia, il padre rimane — aggiungeremo: nella famiglia borghese, e in specie nel mondo mediterraneo? — il personaggio essenziale oltre la morte. Ciò non vuol dire che in queste società la madre non sia in grado di conquistarsi il suo posto: la ritroviamo a Roma o a Genova austera e arcigna, e a Marsiglia dignitosamente seduta tra due figli giovanotti che, si vede benissimo, non oserebbero mai sedersi in sua presenza.

Ma il più delle volte, se il marito si presenta rispettabile e anziano, la moglie è raffigurata giovane e bella. La scultura

funeraria ha l'aspetto di un inno all'amore coniugale, alla coppia che sfida la morte nel momento stesso in cui questa la spezza. Abbastanza rari sono i giacenti placati, al termine di una vita comune, come la vecchia coppia Pigeon, nel parigino Père-Lachaise, marito e moglie pronti ad addormentarsi fianco a fianco. Più spesso è il bacio d'addio, indiscretamente svelato dall'ultimo incontro della coppia al letto di morte. E più spesso ancora la donna compare giovane, intatta, sovente sdraiata nella posizione del sonno, o che si slancia verso il paradiso che si apre per lei. Angelo o doppio, un essere altrettanto bello l'assiste o la stringe nel volo; ma talvolta quest'angelo è la morte stessa, contro la quale ella si dibatte invano. Rassegnata, assopita, o, all'opposto, ribelle, in quest'ultima battaglia la donna rivela il legame segreto che l'unisce alla morte. Lo stesso angelo della morte — un'altra figurazione che torna insistente su queste tombe — si femminilizza nel corso del secolo: l'adolescente neoclassico dell'epoca goethiana diviene, dall'Italia (Roma, Genova) all'Inghilterra o agli Stati Uniti (cimitero del Bronx), un essere sognatore, enigmatico, ma che, nella sua femminilità dichiarata e spesso opulenta, non lascia in ogni caso la minima incertezza sul sesso degli angeli.

Dalla defunta all'angelo, alla morte medesima, alla piangente ereditata dal neoclassicismo, l'onnipresenza della donna svela il legame che unisce, più fortemente che mai, Eros e Thanatos, una pulsione sessuale che si esprime quasi senza belletti, con o senza l'alibi di un trasparente simbolismo. Viene in mente la tomba del cimitero di Roma in cui la coppia compassata di due vecchi notabili ci fissa, seduta in primo piano, impenetrabile, mentre nella banda superiore una Maddalena svestita straordinariamente lasciva sollecita un Cristo che si forza all'indifferenza... Dietro l'apparente incongruenza di questi intrecci si sospetta tutta una carica affettiva, nient'affatto puramente eterea.

Domandiamoci: di quale messaggio è portatore questo popolo dei morti, insieme così enigmatico e così presente? Non sarà possibile eludere, a suo riguardo, un ultimo interrogativo. Ma è in ogni caso innegabile ch'esso incarna la presenza di una famiglia che vuole sfidare gli oltraggi del tempo. A questo punto, occorre però chiedersi se, nel modello della morte borghese e urbana che si elabora allora, questo ruolo della

famiglia non sia che il riflesso da un lato di un allentarsi del controllo delle Chiese (anche se l'etichetta religiosa resta), e dall'altro di un processo di desocializzazione che ha visto dissolversi le antiche solidarietà comunitarie. Nella nostra ricerca degli ancoraggi del nuovo modello della morte, troviamo interpellata e messa in questione in occasione del trapasso, dopo la famiglia, la società tutta intera. Se l'agonia e il rituale al letto di morte continuano ad aver per cornice il gruppo familiare, v'è anche tutta una serie di gesti sociali, dall'inumazione all'annuncio del decesso, al lutto, ai funerali, ed all'organizzazione del dopo-morte nel quadro del cimitero.

Le pompe borghesi.

Rivincita della società sul gruppo familiare e sull'individuo? Non proprio. Quella che dovremo illustrare è piuttosto una dialettica complessa: dalla partecipazione al necrologio o al lutto, viene tessendosi un nuovo rapporto con il gruppo, di cui la società liberale fornisce la regola del giuoco. Semplificando molto, articolerò i nuovi modelli di gestione della morte urbana in tre varianti. Il modello più antico, o se si preferisce il più arcaizzante, l'abbiamo incontrato a Napoli, e non ci torneremo sopra. Esso conserva un posto essenziale tanto al potere religioso quanto alle vecchie solidarietà (di cui le confraternite sono la cornice), anche se, per tocchi successivi, la « modernità » viene penetrandolo. Il secondo è il modello offerto dalla Francia e da quei paesi che hanno in tutto o in parte adottato la divisione laica nata dalla Rivoluzione e dall'impero, statizzando o municipalizzando la gestione della morte. Questa divisione poggia su tutta una serie di compromessi, che lasciano allo Stato — o più frequentemente, per delega, alle municipalità — il monopolio o la regolamentazione dei funerali e dei cimiteri. A questa regolamentazione, introdotta in Francia e in buona parte dell'Europa continentale fin dai primi decenni dell'Ottocento, i siti del liberalismo, Inghilterra e Stati Uniti, non sfuggiranno del tutto con il trascorrere del secolo, sotto la pressione delle rafforzate servitù dei nuovi organismi urbani. Nel 1850, con il Metropolitan Act, l'Inghilterra vittoriana si deciderà a

regolamentare la libera iniziativa finallora trionfante nel trattamento della morte.

Queste correzioni di rotta non infirmano minimamente l'originalità del terzo modello, quale l'incontriamo nell'universo anglosassone. Si tratti, con gli *undertakers* inglesi, di seppellire i morti, o, con i *funeral directors* americani, addirittura di prepararli, ospitarli e prendersene cura, o, infine, semplicemente di alloggiarli in nuove necropoli, l'iniziativa privata prevale: qui la nuova socializzazione della morte passa per la sua commercializzazione. Sarebbe tuttavia caricaturale fare di questa commercializzazione un privilegio dell'Inghilterra e degli Stati Uniti. A Parigi, con le *Pompes funèbres générales*, o con grosse aziende come Henri de Borniol, non mancano gli imprenditori accorti; ma la loro attività si svolge in una cornice molto più regolamentata, che lascia meno spazio all'invenzione e all'iniziativa privata.

Seguiamo dunque l'insediarsi del terzo modello, che costituisce la punta estrema di questa rivoluzione nella gestione della morte. Nelle città inglesi settecentesche abbiamo visto emergere progressivamente gli imprenditori funebri a tempo parziale, che sono anche falegnami, carpentieri o mastri di posta. Nella stessa epoca, il cerimoniale (inizialmente semplicissimo) in vigore nelle città dell'America coloniale si fa più complesso con l'appesantirsi delle pratiche del lutto. Alla fine del secolo, la preparazione o la presentazione del cadavere — quel che si chiama il *laying out* — è divenuta, in America come in Inghilterra (almeno nelle grandi città) un'attività specializzata. È nel corso dell'Ottocento che l'*undertaker* all'inglese prolifera in America, a causa da un lato del rifiuto o dell'incapacità delle Chiese di conservare la gestione dei funerali e delle sepolture, e dall'altro delle complicazioni tecniche o sociologiche introdotte dall'urbanizzazione. Il filone americano acquisterà la sua fisionomia originale soprattutto a partire dalla metà del secolo, e in specie dalla guerra di Secessione, quando la necessità di rimpatriare le salme dei caduti in combattimento fa spuntare sui campi di battaglia un personaggio nuovo, destinato ad un brillante avvenire: l'imbalsamatore. E alla fine del secolo sarà elaborata una legislazione che regolerà il rilascio dei certificati di decesso, coinvolgendo per questa via tanto la pratica

dell'imbalsamazione quanto quella della cremazione.

Durante questo periodo che possiamo dire di transizione, l'essenziale dei *funeral services* si svolge nella casa del defunto, in cui l'imprenditore installa il suo materiale. Secondo i casi, i servizi religiosi hanno luogo in casa o in chiesa; ma in genere è al cimitero che ci si riunisce per l'ultima volta intorno al defunto. Il nostro imprenditore ha già la sua bottega, in cui vende gli articoli del lutto e delle esequie, e gli arredi funebri per il cimitero. Progressivamente, prenderà l'abitudine di offrire alle famiglie che lo desiderano la comodità di una sala interna per custodirvi il morto: è l'embrione del *funeral parlour*. Dal luogo alla funzione non c'è che un passo, e alla fine del secolo l'imprenditore — o l'imbalsamatore — accede allo status di *funeral director*. Tanto le sue attribuzioni quanto il suo raggio d'azione conoscono un considerevolissimo ampliamento. Superato il ruolo di mercante di accessori o d'imprenditore di pompe funebri per divenire un intermediario sociale *sui generis*, il *funeral director* prende in parte il posto delle Chiese, che si ritirano deliberata-mente dalla scena. Nata in Inghilterra, nel Nuovo Mondo l'istituzione ha attinto, se così può dirsi, la sua « perfezione »: un processo reso possibile dall'assenza di tradizioni.

Nel frattempo, l'Inghilterra ha conosciuto una rivoluzione più complessa. Nel decennio 1840-50 Londra conta 1025 *undertakers*, di cui 275 a pieno tempo. Sono molti, anzi troppi, dicono i loro avversari, per una città che registra una media di 114 morti al giorno. Nel quadro del grande dibattito di metà secolo, comitati di uomini di Chiesa, di « ecclesiologisti », denunciano aspramente le invenzioni dei tecnici della morte, ai loro occhi di dubbio gusto. Queste Chiese riformate che avevano voluto rifiutare ogni enfaticizzazione della morte si trovano dinanzi allo sviluppo di tutto un cerimoniale profano che gli sfugge. D'altronde, come ricristianizzare questi riti senza cadere in modi e forme « papisti », senza cioè riabilitare i funerali religiosi con tanto di campane, senza somministrare la comunione e autorizzare l'impiego dei fiori? Questi suggerimenti sono lungi dal raccogliere l'unanimità dei consensi...

I già menzionati *burial clubs*, versione moderna delle vecchie confraternite, rispondono a un bisogno che taluni tratti

rivelano chiaramente: in qualche caso, si parla di partecipazioni accumulate in una trentina di questi club! Ma le associazioni si trovano a fare i conti con croniche difficoltà di tesoreria. Non solo, ma suscitano, se così può dirsi, le invidie degli uomini di Chiesa, i quali vorrebbero vederle tornare allo status di confraternite. Ci sono poi le denunce, indubbiamente più efficaci, che colpiscono i traffici di imprenditori accusati di servirsi della comoda copertura dei club per far prosperare i loro affari.

In questa complessa rete di istanze, chi ha avuto partita vinta? Alla fine del secolo incontriamo aziende fiorenti, di stile americano. Ma in linea generale sono le vecchie imprese familiari che conservano il ruolo essenziale in un mercato in cui la figura del *funeral director* rimane molto più marginale che non negli Stati Uniti. Assai meno diffusa che non oltre Atlantico, l'imbalsamazione ha luogo di regola in casa, e sempre in casa si rende visita alla salma. Analogamente, il cerimoniale laico quale viene praticato negli Stati Uniti qui attecchisce poco.

Sfumature importanti sono dunque osservabili all'interno di uno stesso « modello ». In Francia, le partecipazioni di morte (da noi già utilizzate) mettono in evidenza una sensibile evoluzione del rituale dell'inumazione e dei funerali. Nell'élite (spesso aristocratica) che questa fonte ci permette di raggiungere, non sembra, in apparenza, potersi parlare di un'evoluzione profana del rituale. Si verifica piuttosto il contrario, giacché la menzione « morto con i soccorsi della religione », o « munito dei sacramenti della Chiesa », rarissima prima del 1850 (il 7 per cento dei casi... ma forse si trattava di cosa ovvia?), nel 1870, al termine di una crescita spettacolare, tocca oltre il 90 per cento dei defunti: un culmine che un'erosione limitata ma sensibile riporta attorno all'80 per cento fino al secondo decennio del Novecento. Dobbiamo vedervi un'espressione della « ricristianizzazione » della borghesia francese, la quale dopo il 1848 recede dal suo volterrianesimo? La nuova convenzione sociale si esprime anche nella crescente frequenza della croce posta in testa alla partecipazione. Essa si generalizza tra il 1860 e il 1890, per dominare incontrastata sino al principio del Novecento.

Malgrado il carattere stereotipato della fonte, dietro questa

facciata traspare in filigrana un rituale modificato. Tutto comincia nella dimora del defunto, anche se alcune famiglie — poche in verità — dichiarano che « non si riceve ». La pratica delle visite prima o dopo il trasporto sembra essere generale, e l'esposizione del corpo rimane un tratto comune. Laddove la prima metà dell'Ottocento rispetta, più o meno, la regola delle trenta-sei ore tra la morte e i funerali (il nostro campione presenta nel 1850 un valore medio di 1,6 giorni), un movimento ininterrotto prolungantesi fino al principio del Novecento porta quasi a raddoppiare questo intervallo (3,2 giorni). Ci si può interrogare sul significato del mutamento: fisionomia neo-barocca del Secondo Impero — è l'epoca, lo vedremo tra breve, dei grandi funerali degli uomini celebri — o semplicemente l'inizio delle prime pratiche tanatologiche?

Va infine rilevata la « commercializzazione » dei funerali, quale traspare dalla firma (discreta) dell'impresa che stampa la partecipazione, ma altresì, sempre più spesso, organizza le esequie. Il carattere geograficamente composito del nostro corpus autorizza un colpo d'occhio particolarmente suggestivo: nel nostro campione, le prime partecipazioni della casa Borniol e della ditta Lamy-Trouvain compaiono nel 1886, e quelle dell'abate Roussel (« Règlement de funerailles à Auteuil », che diviene in seguito l'« Oeuvre d'Auteuil ») nel 1890. Né coloro che ricorrono a queste imprese parigine (rapidamente insediatesi in provincia) sono tutti parigini. Più ancora, sembra che una sorta di mimetismo induca gli imprenditori provinciali che rimangono sulla breccia a conformarsi al modello parigino ... e nazionale, il cui stile è dato: l'effetto è un'ulteriore accentuazione del carattere stereotipato dei grandi funerali aristocratici sullo scorcio del secolo.

La consuetudine e la moda.

Al di là della varietà di questi differenti comportamenti, da un mondo all'altro sono rintracciabili alcuni tratti evolutivi comuni, che io ricondurrei ai seguenti temi essenziali, in cui si esprimono le nuove forme di socializzazione della morte: i nuovi funerali, l'enfaticizzazione del lutto, e infine il posto smisurato che viene ad occupare il cimitero, città dei morti alle

porte della città dei vivi.

L'enfaticizzazione dei funerali non può sorprenderci, dopo quanto abbiamo detto delle nuove forme organizzative del rituale funebre, di cui i funerali costituiscono appunto il momento culminante. Ciò nondimeno, la cosa è singolare. In tutta una parte dell'Occidente abbiamo assistito alla contestazione e alla radicale rimessa in questione delle pómpe barocche dell'età classica; ed ecco rinascere sotto una forma diversa un nuovo cerimoniale, la cui profusione non la cede in nulla all'esuberanza dei secoli passati. Continuità, rinascita, riconversione. Nell'Europa o nel Nord America ottocenteschi le esequie saranno più d'una volta il luogo di espressione di una sensibilità collettiva esacerbata. Nell'Europa delle rivoluzioni, assumeranno l'aspetto di manifestazioni politiche: si pensi, in Francia, ai funerali del generale Lamarque nel 1832, o del giornalista Victor Noir sotto il Secondo Impero. Funerali pretesto? Ma ci sono anche i grandi funerali che mobilitano ed esprimono una comunione collettiva di nuovo stile.

E questa sensibilità appare essersi formata, e gonfiata, nel corso del secolo. Si pensi, per fare un esempio, ai funerali principeschi e reali, supporto forse d'eccezione, ma comodo in grazia e della sua continuità e dell'abbondanza dell'iconografia.

Bisognerebbe ripercorrere in maniera sistematica l'evoluzione dei funerali dei grandi e degli uomini celebri, per poter distinguere le tappe attraverso le quali il movimento è cresciuto: dal ritorno delle ceneri di Napoleone I all'ultimo viaggio di Lincoln, alle esequie di Giuseppe Verdi o di Victor Hugo. Ma è sicuramente lecito, oltre che comodo, limitarsi all'esempio che per l'impressione che produsse all'epoca è senza dubbio il più rappresentativo: i funerali di Wellington nel 1852. Durante più giorni, oltre un milione e mezzo di persone sfilarono davanti al corpo, chiuso nelle sue quattro bare incassate l'una nell'altra. E il 13 novembre 1852 ci fu chi morì soffocato in mezzo alla folla... Il corteo, con la sua imponente teoria di carrozze — del principe consorte, del Lord Mayor — ci interessa sotto più di un profilo. Consapevolmente o inconsapevolmente, vengono qui scimmiettati i grandi funerali reali o principeschi della fine del Medioevo, con la loro dilagante profusione di stemmi e di espressioni simboli-die

della potenza, sino al dettaglio del cavallo del duca, comparsa obbligata come all'epoca della cavalleria. Si tratta in ogni caso di un'esaltazione puramente pagana, e in quanto tale atta ad introdurre il quesito circa il bisogno cui questi funerali di nuovo stile rispondono.

Non d si deve infatti ingannare: la pompa funebre del duca di Wellington non è che il riflesso gigantesco, ed esacerbato, di un movimento collettivo molto più vasto. Gli imprenditori di pompe funebri non avrebbero la parte che hanno, se il loro successo non rispecchiasse il farsi vieppiù complesso di funerali che vanno gerarchizzandosi in una serie di classi. I più riluttanti, e perfino sarcastici degli osservatori non possono a meno di lasciarsi ipnotizzare da questi nuovi cerimoniali: si pensi a Dickens, che nel 1861 descrive in *Great Expectations* i funerali della sorella di Py. Ma altri, e sono la maggioranza, si preoccupano piuttosto di apportare il loro contributo, quando non di riportare sotto controllo, in uno spirito diverso, una proliferazione ch'è sfuggita di mano. In quest'Inghilterra vittoriana che offre l'esempio più ricco del fenomeno, tale è il caso delle Chiese di ogni confessione.

In qualche punto tra il 1840 e il 1860 il lutto ha assunto nelle classi borghesi un'ampiezza che non è sfuggita ai contemporanei. Un'inglese, Mrs. Stone, scrive nel 1858: « Nel nostro paese il lutto è ora regolato da un potere appena meno opprimente delle leggi che governavano in Francia la monarchia e la nobiltà. Questo potere è la consuetudine e la moda ». Qui come altrove, i cataloghi, gli annunci pubblicitari nella stampa generale o specializzata (giornali femminili, riviste di moda) offrono una fonte inesauribile, il cui valore va molto oltre la dimensione aneddotica, e che rimane da esplorare in altra maniera che per pennellate impressionistiche.

Prendiamo nuovamente le mosse dall'Inghilterra, che a partire dalla morte del principe Alberto (1862) la regina Vittoria trasformerà in un mondo in cui la rispettabilità si adorna dei colori del lutto. L'etichetta del lutto vittoriano, quale culmina nel decennio 1880-90, è severissima: debbono trascorrere ventun mesi prima che lo sposo o la sposa possano passare con decoro al mezzo lutto, che tollera le mezzetinte. Né sfuggono all'obbligo del lutto i bambini, condannati al

crespo nero per sei mesi, dopo i quali passano al nero ordinario per altri sei mesi! È sulle donne — e talune osano azzardare qualche lagnanza — che questa costrizione grava più pesantemente, con i suoi obblighi in fatto di abbigliamento e il confino in casa, cui sfuggono in parte gli uomini.

Un test elementare come l'espressione visibile del lutto sulle partecipazioni funebri mette in evidenza una cronologia suggestiva. Tra il 1830 e il 1840 la partecipazione introduce ancora solo di rado una sottile striscia nera sul bordo, e i cinque sestì del campione hanno la forma di una lettera, spesso decorata da un fregio neoclassico. Negli anni Cinquanta, e soprattutto nei Sessanta, prevale un filo nero, ancora molto discreto, che nel 1870 diventa una vera e propria bordatura. Ma evidentemente per il gusto del momento ciò non basta, giacché nei primi anni Novanta s'impone (per generalizzarsi a cavaliere tra i due secoli) una striscia larga un centimetro o anche più. E questo modello francese apparirà ancora discreto, se paragonato al manifesto murale che prevale allora in Italia in tutti i ceti come mezzo di annuncio delle esequie, e ch'è portatore di una simbolica molto più sovraccarica. Dopo la partecipazione, il necrologio utilizza il nuovo supporto offerto dalla stampa per innalzarsi al rango di vero e proprio esercizio di stile. Tra la famiglia, sede naturale del dolore, e il gruppo allargato rappresentato dalla società si struttura un dialogo nuovo. Ai mortali di minor levatura è riservato il laconismo del semplice annuncio delle esequie, che nel mondo urbano si sostituisce progressivamente all'annuncio tradizionale per via orale. Le cartoline di commemorazione in Francia, o le *memorial card* in Inghilterra, reintroducono spesso nelle famiglie benedicate una nota religiosa o morale più intima. Troviamo qui i linguaggi più espliciti del lutto, anche se certo non i più vistosi, che si esprimono invece sotto forma di immagini, di ricami a piccolo punto, di composizioni in capelli, di ceramiche.

Nella nuova fisionomia della moda quale fiorisce nell'Ottocento, gli abiti del lutto, espressione di un mercato stabile e garantito, occupano un posto invidiabile. Sotto il titolo « Aesthetic », o persino « The Hour », ci si sforza di offrire alla vedova le tenute, e addirittura la biancheria intima che concilia quel ch'è dovuto al dolore, alla rispettabilità e alla

femminilità. Anche s'è poco verosimile che la regina Vittoria abbia mai portato il modello « The Houri », ella diviene tuttavia per i contemporanei *a crape deity*, una dea vestita di crespo, giacché è opinione generale che per manifestare il proprio lutto sia necessario vestirsi dalla testa ai piedi di crespo, o meglio, a rigore, di *bombastine* (un tessuto misto di crespo e cotone). L'altro supporto simbolico del lutto è il giaietto, che concilia il gusto squillante della moda fine di secolo con gli imperativi dell'espressione del dolore. Nel 1841 Jay ha aperto un primo magazzino specializzato nel lutto, seguito nel 1853 da Peter Robinson, e poi da altri ancora. La reazione contro quest'invasione indiscreta si farà attendere fino al 1875, quando viene fondata in Inghilterra la National Funeral and Mourning Association, che predica il ritorno alla semplicità, e riceve l'appoggio della gerarchia ecclesiastica. Se si denuncia con maggiore frequenza l'ipocrisia del lutto, e se dopo il 1890 i suoi tempi «ufficiali» si abbreviano, bisognerà aspettare la rivoluzione del costume degli anni Venti perché il codice della rispettabilità venga definitivamente scalzato.

XXXV. DAL CIMITERO AL MONUMENTO

Tra il cimitero agreste di cui ha sognato il Settecento e il gigantismo del paesaggio di pietra delle grandi necropoli di fine Ottocento, qualcosa è accaduto. A dire il meno, una deviazione, ma indubbiamente molto di più: un investimento collettivo inatteso, di cui occorre tentare di penetrare il senso.

La città dei morti.

In questi cimiteri siamo già, forzatamente, entrati per cercarvi, dalle statue agli epitaffi, le espressioni del sentimento familiare. È ora tempo di interrogarci, più globalmente, sul significato stesso dell'istituzione. Innegabilmente, è la Francia che dà il la, forse perché lo iato rivoluzionario, e la ricostruzione di un corpus di leggi e di regolamenti, vi rende la transizione più netta. Il cimitero urbano alla francese nasce a partire dal 1801 con i primi grandi cimiteri parigini: il Père-Lachaise (1801), il cimitero di Montmartre (1806) e quello di Montparnasse, tutti luoghi che rimangono fuori dalla Parigi del 1800, ma che già nel 1840 lo sviluppo della città reintegrerà nel tessuto urbano. In brevissimo tempo queste necropoli, e soprattutto il Père-Lachaise, si popolano di monumenti, visitati dai viaggiatori di ogni paese come i modelli della nuova arte funeraria. E già nel 1821 Jolimont, ingegnere e impiegato del catasto, pubblica a beneficio dei curiosi un *Recueil des tombeaux les plus remarquables par leur structure, leurs épitaphes ou les cendres qu'ils renferment, érigés dans les nouveaux cimetières de Paris*.

Domandiamoci: il modello parigino si diffuse immediatamente? Indubbiamente no. Salvo eccezioni anche notevoli, nella provincia francese soltanto a cavaliere tra gli anni Trenta e Quaranta vediamo generalizzarsi le nuove

necropoli. Se, per abbandonare la troppo frequente esemplificazione francese, volgiamo lo sguardo altrove, il cimitero urbano « di transizione » ci mostrerà una fisionomia ambigua. Sofferamoci un momento in Baviera, approfittando di una bella serie d'immagini dell'epoca romantica sui cimiteri di Monaco. Il cimitero meridionale (Südliche Friedhof) della capitale bavarese, quale lo evoca un olio del 1831, conserva tratti antichi: la lanterna dei morti, la croce collettiva, parrebbe anche uno *charnier*, e una cappella: il tutto in un paesaggio in cui croci lignee di fattura semplicissima prevalgono largamente su un pugno di monumenti neoclassici (obelischi, urne, piramidi), in una cornice agreste che ricorda un più ingenuo diorama del 1816. Certo, le cose mutano durante questo primo mezzo secolo, ma non sempre secondo il modello francese. Come si è visto a proposito del lutto, l'Inghilterra liberale segue una via peculiare, che ritroviamo negli Stati Uniti: nel regno della libera iniziativa, occorre attendere il Metropolitan Interment Act (1850) perché sia proclamato l'esilio dei morti urbani fuori dei templi, delle loro cripte e dei loro *churchyards*; in una parola, perché l'Inghilterra si metta alla scuola del continente.

Ciò non vuol dire che, in questo periodo di fioritura delle città, i problemi non fossero già emersi prima di questa data, con un'asprezza che sfiora talvolta lo scandalo. Ma fino a tutti gli anni Trenta pastori da un lato, *undertakers* dall'altro (tra i due gruppi esiste un fronte comune) hanno difeso privilegi bene spesso lucrosi. Nel quadro di una campagna che diviene sempre più vivace, viene denunciato l'accumularsi di bare in cimiteri urbani sovrappopolati. La concentrazione dei morti (da sessanta a settantamila su duecento piedi quadrati a Saint-Martin in *thè Fields*) produce emanazioni, gas che si tenta di analizzare, come pure ci si sforza di misurare — nel 1848, per esempio, su iniziativa di un certo James Murray — il malsano fenomeno dell'elettricità positiva sprigionata da queste « immense paludi » della morte, con grave danno del popolo dei vivi. Né mancano gli argomenti morali: la famigerata propensione all'alcool dei becchini, l'appetito di lucro degli imprenditori funebri, e talvolta, ahimè, dei pastori, conducono a « indecenze » di cui si mormora a bassa voce.

A una prima fase di speculazione selvaggia — nel 1823 a

Clements' Lane una cappella accoglie in un'angusta cripta qualcosa come dodicimila cadaveri — segue una reazione ancor prima delle conclusioni del comitato del 1842, il quale asserisce ufficialmente il carattere nocivo delle sepolture urbane. Nascono i primi cimiteri decentrati, di cui il Kensal Green Cemetery è tra gli esempi più noti. Società per azioni vengono incontro ai bisogni delle classi agiate edificando le nuove necropoli londinesi: nel 1843 si contano già otto cimiteri metropolitani, che rappresentano un investimento di 400.000 sterline. Questi nuovi cimiteri non godono di una buona stampa. I filantropi, come Dickens e Trollope, ne denunciano il lato speculativo, e il costo elevato delle concessioni. Il pubblico, ma anche la gerarchia ecclesiastica, vede con sospetto questi luoghi, e li contesta in nome non solo del buon gusto, ma anche della morale: l'ortodossia religiosa dell'estetica neo-egizia o delle imitazioni del Père-Lachaise appare decisamente dubbia, in un momento in cui pubblico e gerarchia cominciano a sognare un cimitero gotico nella sua scenografia, e servito da collegi di religiosi. Quanto meno nelle isole britanniche, le prime grandi realizzazioni s'ispirano più al Père-Lachaise che allo stile trovadorico ch'è nei sogni degli uomini di Chiesa: così la Necropolis di Glasgow, inaugurata nel 1833, e che fa scuola.

Tra queste influenze, una corrente di scambi relativamente privilegiata s'instaura con gli Stati Uniti, che si accingono allora a sperimentare quello che la tradizione designa come *rural cemetery*, e che ai nostri occhi appare piuttosto una forma di cimitero « paesistico ». Gli Stati Uniti conoscono già negli anni Venti l'ostilità verso i cimiteri intra-urbani. Come in Inghilterra, iniziative private (ma in origine più filantropiche che speculative) affiorano sullo scorcio del decennio, per prender forma concreta poco dopo il 1830: il New Haven Cemetery, di cui s'è fatto promotore il senatore Hillhouse, sarà molto visitato, ma lo eclisserà il cimitero di Mount Auburn, a Cambridge, non lontano da Boston. Il dottor Bigelow, il creatore di Mount Auburn, ha sognato uno spettacolo che associ bellezza e morale, natura e arte... Il suo cimitero vuol essere un giardino (è stato originariamente progettato in associazione con una società di giardinaggio), e dopo il 1840 vi si moltiplicheranno i monumenti, sposando ecletticamente il

gotico e l'egizio. Il cimitero di Mount Auburn ha fatto scuola, dapprima sulla costa orientale, poi altrove: a Filadelfia nel 1836, a Brooklyn, Rochester, Baltimora e Worcester nel 1838, a Pittsburgh nel 1844, a Cincinnati nel 1845, a Louisville nel 1848, a Richmond nel 1849 e a Charleston nel 1850.

In Inghilterra, i risultati concreti di questo movimento d'opinione s'inscrivono nel 1850 nel rapporto di una commissione parlamentare, che denuncia gli scandali e raccomanda caldamente l'esclusione ufficiale delle tombe dalle chiese e dai *churchyards*, e la creazione sistematica di cimiteri: indicazioni accolte in quello stesso anno dal Metropolitan Interment Act. Certo, si fanno eccezioni per cripte e sepolture che rappresentano casi speciali (chi penserebbe di toccare Westminster o Saint-Paul?). Ma d'ora in avanti nessuno potrà esser sepolto in una cappella. Si fissano norme che regolano il decoro dei nuovi cimiteri, i quali dovranno avere due cappelle, una per gli anglicani, l'altra per i non-conformisti. Peggio ancora, agli occhi di taluni, l'Act interviene a fissare prezzi e classi dei funerali; donde le orrificate parole di un imprenditore funebre: « Non v'è dunque più alcun sentimento religioso in questo paese? ».

Non perciò nelle isole britanniche la battaglia sui cimiteri è chiusa. In un periodo in cui il ritorno inconsapevole o confesso alle pompe cattoliche inquieta più di uno spirito benintenzionato, ci si scatena contro il simbolismo pagano della tomba neoclassica, che, dai templi ai cimiteri, ha regnato pressoché incontrastato per quasi un secolo. L'indignazione colpisce le urne, i sarcofagi, i salici piangenti, le fiaccole spente e le colonne spezzate. La verecondia vittoriana scopre l'impudicizia di una statuaria funeraria che non aveva temuto la nudità eroica o sensuale. E si tenta invano di resuscitare i *brasses*. Un falso pregiudizio aveva proscritto la croce in quanto sospetta di cattolicesimo. Ebbene, bisogna reintrodurla, e su questo punto la pratica corrente ascolterà, almeno in parte, le esortazioni dei moralisti. Il trionfo non è però totale: alla fine del secolo, l'urna, l'obelisco o la piramide sono sì regrediti, ma rimangono parte integrante di un paesaggio funerario ch'è divenuto altamente composito.

Il camposanto mediterraneo raggiunge allora il suo apogeo.

Nella sua secolare avventura, indubbiamente il cimitero si

conforma qui all'andamento generale che abbiamo messo in evidenza: la municipalizzazione dell'istituzione, in Spagna come in Italia, avvicina chiaramente questi paesi più al tipo francese che al modello anglosassone. Ma sussiste un'indiscutibile originalità, legata al peso di un retaggio religioso e architettonico che conduce dal vecchio al nuovo camposanto. Il passaggio è talvolta osservabile nel medesimo luogo: si veda come a Pisa, nel chiostro del camposanto medievale, le figure giacenti dei canonici e dei dottori medievali son condotte a far posto, senza una reale incongruenza, agli angeli della morte e alle piangenti in stile antico del periodo neoclassico, o magari a quella bellezza lasciva che si allunga senza imbarazzo sul sarcofago di un dotto, appoggiando il gomito sugli in-folio di cui gli siamo debitori.

Ma la svolta ha chiaramente luogo, alla data prevista. A Genova, esempio tipico, al principio del secolo la città aveva acquistato un terreno per edificarvi un cimitero conforme ai nuovi regolamenti. L'epidemia di colera del 1835 costringe a pensare in grande, e nel 1837 la municipalità incarica l'architetto J. B. Resasco, i cui progetti, approvati nel 1840, vengono realizzati a partire dal 1844. Ampliato nel 1868, poi nel 1907, e di nuovo nel 1926 e nel 1952, il cimitero di Staglieno è cresciuto senza perdere l'unità monumentale conferitagli dalla sua fisionomia iniziale di camposanto che dispiega le sue vaste gallerie interne ed esterne su un'area quadrangolare felicemente adattata alla topografia della collina che lo ospita. Scalinata e piani inclinati conducono alla cappella del Suffragio, ch'è il coronamento del tutto. Ma a questo camposanto « chiuso » si aggiunge un cimitero all'aperto, che accumula loculi e tombe d'umile aspetto in basso, per distribuire sui ripidi fianchi di un valloncetto la dismisura dei grandi monumenti tardo-ottocenteschi e novecenteschi. È tutto un mondo, o, meglio, una città che si dispiega qui, con i suoi quartieri giustapposti, e anzi sovrapposti, in una segregazione che da un lato è molto rigorosa, ma dall'altro non esclude un'effettiva omogeneità. Genova ha aperto la via, e intorno al 1850, o nella seconda metà del secolo, dopo l'Unità, vanno strutturandosi le grandi necropoli moderne italiane, imponendo la loro architettura

insieme composita e grandiosa: il cimitero del Verano a Roma, i cimiteri di Firenze, Palermo e altri ancora. Quanto al cimitero milanese, la cui fama rivaleggia con quella del camposanto genovese di Staglieno, fu progettato nel 1856 dall'architetto Maciachini, e inaugurato nel 1869.

In tutta l'area mediterranea, da Nizza al cimitero Saint-Pierre di Marsiglia (fortemente influenzato dal modello italiano) a Barcellona, per non spingersi fino a Madrid o a Lisbona, s'insediano e si consolidano, in uno stile omogeneo, le grandi necropoli urbane. Certo, non mancano differenze di rilievo: importanza delle tombe collettive e dei loculi sovrapposti in Portogallo, in Catalogna o nelle isole (Sicilia), mentre nell'Italia settentrionale, che pure non ignora queste strutture, l'accento batte su una statuaria sovrabbondante.

Il paesaggio funerario.

Ma, quali che siano le differenze, queste necropoli urbane presentano, tanto nelle loro strutture quanto nella loro evoluzione, un certo numero di aspetti comuni, a partire dai quali è lecito interrogarsi sul significato globale dell'istituzione nell'universo ottocentesco. Ovunque, qualcosa accade — un decollo, se si vuole — tra il 1830 e il 1840. Quindi una crescita impetuosa, che trova il suo acme più o meno nell'ultimo decennio del secolo. Infine gli anni Venti del Novecento imporranno una nuova visione del cimitero, più discreta; o diremo più angusta, senza che ciò sembri un voler privilegiare la dismisura di fine secolo? Seguendo, a grandi linee, questa cronologia, le convergenze prevalgono sui contrasti.

Nella vecchia America di un New Jersey di antica tradizione, cerchiamo di ricomporre ordinatamente gli strati successivi del popolamento di un cimitero medio, quale lo abbiamo trovato a Princeton. Si parte, nel decennio 1790-1800, dalle stele tradizionali, nella forma che abbiamo incontrato dalla vecchia alla nuova Inghilterra, con la cima arrotondata, ornata di un piccolo sbalzo su entrambi i lati, « a cappello di gendarme », come dicono i marmisti francesi. Al centro, l'iscrizione e l'epitaffio, spesso elaborati, sono tuttora talvolta sormontati da una sommaria decorazione: fiori

stilizzati, o anche il teschio alato, nella grande tradizione. Su uno sfondo di continuità — il prato in cui le stele stanno affiancate, senza confini nettamente tracciati — la tomba 1830, ch'è ancora spesso ima stele semplicissima, elimina i resti di ingenua freschezza a vantaggio di una fattura a un tempo più semplice e più anonima. Ma già fa capolino un altro tipo di sepoltura, che si moltiplica a metà secolo. È la « tomba » tradizionale, in forma di sarcofago, peraltro assai semplice e avara di ornamenti superflui, ma che costituisce una tappa di rilievo rispetto al ritorno diretto in seno a madre natura: un paesaggio di pietra prende possesso del suolo. Subentra quindi l'impressione di una vera e propria invasione. È la fase successiva, il periodo, grosso modo, tra il 1860 e il 1880. È l'epoca delle alte stele o degli obelischi, la cui fitta foresta disegna un paesaggio sovraccarico, ma non privo di carattere. Senza rinunciare a una sorta di poesia astratta — la figura umana è qui rarissima — questo cimitero riformato afferma l'orgoglio collettivo di una memoria che s'impone in maniera perentoria. Ma sullo scorcio del secolo la leggibilità di questo paesaggio si offusca. In una popolazione indubbiamente meno omogenea, si è in cerca di simboli: compare la croce (spesso la croce celtica) in una misura non trascurabile, e insieme con essa stele e pilastri, qualche edificio in forma di tempio, e persino qualche statua. Ma contemporaneamente molti tornano a una maggiore modestia. Dagli anni Venti ai giorni nostri, si moltiplicano tombe più discrete, che non vogliono farsi notare: si pensi alle stele appiattite sul suolo, laconiche e segrete, del cimitero odierno... Ma non estrapoliamo più del giusto a partire da un esempio puntuale, forse troppo leggibile. Basterebbe spostarsi di poco — nel Bronx o a Brooklyn — per trovarsi a fare i conti, in necropoli composite, con una foresta di segni ben più complessa.

Resta il fatto che un po' dovunque, da Glasgow a Oslo, è questo, a grandi linee, l'itinerario che abbiamo ritrovato. Esso disegna nello spazio e nel tempo la curva di un affioramento storico, seguito da un riflusso. Ma, fatte le debite proporzioni e trasposizioni del caso, non si tratta della medesima curva propostaci dall'Europa cattolica? Certo, occorre badare a non cancellare le differenze. Qui il reticolo simbolico attorno al quale si struttura l'architettura funeraria è nettamente diverso;

e la lastra orizzontale occupa il posto iniziale ch'è altrove della stele verticale in testa alla tomba. La croce individualizzata s'impone subito come uno tra i principali contrassegni del luogo funebre, in cui il monumento assume forme specifiche: una statuaria sensibilmente più elaborata, e financo cappelle funerarie, che fissano un paesaggio di pietra molto più popolato e costruito. Eccettuate queste differenze lessicali, che rimangono peraltro essenziali, il movimento non è privo di un effettivo parallelismo. Nel cimitero Saint-Pierre di Aix-en-Provence è visibile un'evoluzione di lunga durata: se la tomba come lastra, prolungata o meno da una stele o da una croce, regolarmente prevale a partire dal 1840, senza mai scendere al disotto dell'80 per cento, osserviamo però dappprincipio la presenza, in una sepoltura su dieci, di quei monumenti funerari cui le élites municipali affidano l'individualizzazione della loro orma. Il mausoleo-sarcofago all'antica, in stile neoclassico, che tra il 1835 e il 1845 domina la scena, in seguito scompare, cedendo il passo agli obelischi, colonne e cippi che prevalgono a partire dal 1870, ma nel quadro di un fenomeno globalmente assottigliatissimo: già negli anni Sessanta i monumenti funerari non rappresentano che un'infima percentuale delle tombe (siamo più vicini all'1 che al 3 per cento). Qui è la fioritura della cappella che gli dà il cambio. Un tempo luogo d'elezione della sepoltura familiare, la moda della cappella — lo abbiamo visto — si diffonde dopo il 1880.

È giunto il momento di tracciare un quadro sintetico di questi tratti dei nuovi cimiteri, quali sembrano fissarsi negli ultimi decenni del secolo, per tentare di interrogarci sul loro significato. Il cimitero che abbiamo visto delinearci, per così dire allo stato nascente, dopo il 1770 lo si è potuto legittimamente considerare il luogo d'esilio dei morti, esclusi dalla vista dei vivi. Ma dopo il 1870 quest'affermazione non è più difendibile. E non soltanto perché, al ritmo di espansione ch'è proprio delle città, le grandi necropoli sono state velocemente « raggiunte » dall'urbanizzazione; ma perché la società borghese di fine Ottocento non è più così ansiosa di scacciare defunti che il corpo urbano ha reintegrato. Lo dimostra il significativo scacco subito dal barone Haussmann, l'ardito e brutale rimodellatore del tessuto urbano parigino

sotto il Secondo Impero. Economista, amministratore — qualcuno aggiungerà: protestante — Haussmann ha sognato un nuovo trasloco dei cimiteri parigini, che sgombri la dimora dei vivi. E negli anni Sessanta ha scelto un sito a suo parere ideale: Méry-sur-Oise, in aperta campagna, per molto tempo fuori portata di qualsiasi espansione urbana prevedibile. Si tratta di una vasta estensione di terreno acquistabile a prezzo bassissimo; il suolo è fortemente assorbente... non solo, ma il progetto haussmanniano prevede un collegamento diretto mediante ferrovia. È la ferrovia dei morti (o delle famiglie), un altro sogno dell'epoca che ritroviamo correntemente nella letteratura inglese e francese. Nel 1864 Haussmann ha riunito una commissione di esperti e di architetti allo scopo di perfezionare il suo progetto. Ma l'uomo ch'è riuscito a demolire tutta una parte della vecchia Parigi, traslocando massicciamente i vivi, ha dovuto dichiararsi vinto dinanzi ai morti; e il suo progetto non sopravviverà alla caduta dell'impero nel 1871. Cosa ancor più significativa, nessuno oserà riprenderlo.

Perché questa svolta? Il fatto è che, con ogni evidenza, a questa data il cimitero non fa più paura. E non soltanto perché i fantasmi dei vapori mefitici e dei miasmi deleteri, ancora ben vivi fin negli anni Trenta, sono stati dissolti, come si dice, dai progressi della scienza. Gli è che nel momento stesso in cui le piazze e i giardini si popolano di monumenti innalzati ai grandi scomparsi, il cimitero-necropoli, addomesticato, fagocitato dalla città che l'ha raggiunto e assorbito, testimonia un rapporto che può sembrare momentaneamente pacificato tra la società dei morti e quella dei vivi. A un primo livello, ancora elementare, la città dei morti, dietro le sue mura, si afferma come il calco, la riproduzione placata e rassicurante della città reale. Ch'essa assolva altresì una funzione molto più profonda, e segreta, al livello dell'intimità familiare e dell'immaginario collettivo, è ciò che abbiamo tentato di cogliere e di esplicitare, a partire sia dalla statuaria che dagli epitaffi. Ma il cimitero è qualcosa di più del riflesso congelato — con la pretesa illusoria di un'eternità di cui la concessione perpetua è il simbolo — della famiglia dei vivi; esso è il luogo di uno scambio incessantemente riattivato, uno dei cui linguaggi è costituito dal nuovo rituale della visita alla tomba

di famiglia. Dapprincipio nel mondo cattolico, poi, per contaminazione, in una parte di quello riformato, nasce l'abitudine d'infiorare le tombe. Intorno al 1850 la Francia (a partire dal Sud-ovest tolosano) « inventa » il crisantemo, nel senso di conferirgli la sua specifica vocazione di fiore del ricordo e del culto familiare che si celebra il giorno di Ognissanti. E sulle tombe cominceranno ad accumularsi, in numero crescente sullo scorcio del secolo, le corone di perle o di ceramica, le targhe personalizzate o stereotipe — « Nella grotta sacra, ho pregato per voi... » — fragili testimonianze mediante le quali si riattiva uno scambio costante.

Questa rete di gesti e di pratiche di nuovo genere non va confusa — lo sentiamo chiaramente — con i riti della devozione cristianizzata, anche se ne adotta o rispetta le forme. Che nell'ultimo terzo del secolo i cimiteri anglosassoni riscoprano la croce, o che, nel mondo cattolico, la colonna spezzata o l'urna — talvolta, ma solo talvolta, strumenti di un deliberato distacco dalla simbolica cristiana — rimangano la scelta di una ristrettissima minoranza: tutto ciò non muta minimamente la sostanza delle cose. S'è instaurato un più diretto rapporto con i morti, un dialogo che, senza che se ne abbia piena coscienza, utilizza ai propri fini i modi delle religioni ufficiali. Questo scambio ha i suoi luoghi, i suoi riti, il suo respiro stagionale, in cui le Palme sono più importanti della Pasqua, la riattivazione annuale più importante della speranza della risurrezione. Ha le sue verità di fede: « Ci ritroveremo ». Ha il suo presupposto, che, se resta informulato, non perciò è meno esplicito: il nesso di continuità che lega la famiglia dei vivi alla famiglia invisibile dei morti. Ha il suo pathos e i suoi misteri: quello dell'assenza-presenza, della « Passione » di coloro che sono stati strappati alla vita, e più ancora forse di coloro che restano. Ha le sue metafore: quella del sonno; e la sua simbolica, di cui abbiamo seguito i temi.

Il cimitero esprime in maniera codificata, e canalizzata dalle norme dell'ideologia borghese, un rapporto che, nel fondo, è lungi dall'esser pacificato come vorrebbero le apparenze. Esso è il luogo del lavoro del lutto, degli interrogativi senza risposta, ma incessantemente riformulati. Laddove le ideologie espresse ci consegnavano un corpus di nuove certezze, il cimitero — testimonianza collettiva, ma

indiretta, della massa dei più — lascia indovinare, dietro le due affermazioni talvolta ostentate, un paesaggio di sensibilità collettiva molto più inquieto, e che cominciamo appena a decifrare. Cessato il conforto di un discorso religioso vincolante o ufficiale, esprimere un nuovo consenso diventa difficile, se non impossibile.

Un popolo di statue.

E tuttavia, questa nuova immagine della morte, della sopravvivenza e di un aldilà implicito che si afferma nella mentalità collettiva non sarebbe completa se, varcando i confini del cimitero, non dessimo conto di un'altra forma di evocazione, che costituisce sicuramente la maggiore novità dell'epoca: la statua, il monumento individuale o collettivo che rende visibile all'occhio dei vivi tutta una folla di morti celebri o anonimi, che si vuole sottrarre all'oblio. Prevediamo un'obiezione, o una domanda preliminare: questa statuomania, recentemente — e brillante-mente — promossa al rango di oggetto di studio dalla storia sociale delle mentalità¹, non esuma forse un morto-pretesto per fini « altri », politici o ideologici, e in ogni caso assai lontani da quel vero e proprio « culto » dei morti di cui abbiamo prudentemente evocato i tratti? Ma, in risposta, potremo a nostra volta domandare: dove passa il confine che separa il morto-pretesto — Vercingetorix o Arminio — dai morti la cui perdita è tuttora direttamente, carnalmente sentita, quelli ad esempio degli ossari e dei monumenti delle due guerre mondiali? Inoltre, tra l'avventura del cimitero quale l'abbiamo appena riassunta e questa diffusione spettacolare dei grandi scomparsi, le cui statue si levano sulle piazze come i loro nomi s'inscrivono sulle targhe agli angoli delle strade, non corre un rapporto di reale complementarità, e una dialettica essenziale? Limitando deliberatamente il tema alle dimensioni ch'è necessario mantenga, arrischiamoci su questo nuovo cantiere.

In una prima fase, fino a una svolta che sarebbe comodo situare in qualche punto tra il 1840 (il ritorno delle ceneri di Napoleone agli Invalides) e il 1850 (1852: funerali di Wellington), lo status dell'eroe rimane come sospeso a

mezz'aria, nel senso che l'effigie nel luogo aperto non s'impone senza discussioni. È nel Panthéon che, a partire dalla Rivoluzione, i francesi hanno collocato la maggior parte dei loro grandi uomini; ed è a Westminster o a Saint-Paul che gli inglesi inumano i loro, mentre nella penisola italiana è Santa Croce a Firenze ad assolvere l'ufficio di pantheon, dal monumento di Alfieri realizzato da Canova nel 1810 a quello di Cherubini, morto nel 1842, a quello di Rossini, innalzato nel 1887 (il compositore era morto nel 1868). È anche possibile, separando la funzione della sepoltura da quella della commemorazione, immaginare un pantheon senza spoglie mortali. È la soluzione che sceglieranno nel 1900 i newyorkesi, collocando nella Hall of Fame prima le lapidi e poi i busti dei grandi americani maggiormente benemeriti. Come si vede, se la soluzione del pantheon perde d'importanza, non perciò scompare. Esiste il cimitero-pantheon (Arlington negli Stati Uniti); ma la stessa necropoli può avere il proprio pantheon locale, come il Famedio del cimitero milanese, dove riposa Manzoni, o, più semplicemente, riservare un posto speciale ai suoi grandi uomini: tale è il caso, a Genova, del cenotafio di Mazzini, che — tempio o cappella, secondo che ciascuno vorrà — spicca isolato nel paesaggio funerario.

Nel sintetico itinerario da lui proposto per la Francia, Maurice Agulhon osserva che i conservatori, in politica come in religione, nella loro diffidenza per ciò che lo storico felicemente chiama il « monumento-segnaie », mantengono una netta preferenza per il monumento-tomba, in una chiesa o in un cimitero. Agli occhi di costoro, la pubblica piazza rimane il privilegio dei re e dei santi. Qualsiasi eroizzazione pubblica di personaggi di minore statura gli sembra promanare (sulla base di una diagnosi ch'è tutt'altro che infondata) da un retaggio rivoluzionario, e, più ancora, da una lettura umanistica (sospetta) della sopravvivenza. Ma, sull'onda di un movimento di sensibilità collettiva o di conformismo sociale che li travolge, conservatori e integralisti si applicheranno alla loro volta a parteciparvi. La cronologia del movimento della statuomania nell'Ottocento francese coinciderà dunque con le fasi di affermazione liberale del trionfo della borghesia vittoriosa, più ancora che con le fiammate rivoluzionarie, troppo corte, e troppo spasmodiche, per costruire

durevolmente. Assistiamo così ad una prima spinta, netta ma ancora limitata, dopo il 1830; quindi, dopo lo sviluppo sorvegliato e controllato negli anni del Secondo Impero, una straordinaria proliferazione tra il 1870 e la prima guerra mondiale, seguita da un ristagno ch'è anche una rimessa in questione nel periodo tra le due guerre, e infine da un declino.

Vedendo le cose dall'alto, non mi sembra azzardato affermare che la cronologia francese rispecchia, grosso modo, una congiuntura europea di lunga durata. Indubbiamente, gli scarti esistono: nella scenografia commemorativa della sua capitale federale, l'America anglosassone ha pensato in grande, ma tardi, giacché l'imponente obelisco del Washington Memorial, deciso nel 1848, è stato completato soltanto nel 1885 (è vero che in mezzo c'è stata una guerra!), e l'armonia neoclassica del Jefferson Memorial ci porta addirittura fino al 1943! Ciascun insieme nazionale ha dunque piegato i tempi forti della sua statumania ai vincoli della sua specifica cronologia e delle dominanti della sua presa di coscienza collettiva. Non è un caso se la Germania innalza nel 1875, presso Detmold, nella selva di Teutoburgo, la statua di Arminio, o se il gigantesco monumento romano a Vittorio Emanuele II cresce per strati accompagnando il compimento dell'unità d'Italia, e viene completato nel 1911. Né, a mio parere, vi sarebbe una maggiore imprudenza, o ci attenderebbero grosse sorprese, nel mettere a confronto con altri quadri nazionali il modello, proposto da Maurice Agulhon, delle trasformazioni qualitative che s'inscrivono all'interno di questa curva. Trasformazioni nella sociologia dei beneficiari: si è passati dai re, e dai potenti di questo mondo, agli eroi guerrieri, si tratti dei marescialli e dei generali della Rivoluzione e dell'impero, o di Nelson, del duca di York o di Suvorov, primi beneficiari di questo privilegio un tempo proprio della regalità. Quindi, a partire soprattutto dalla metà del secolo, la gamma si arricchisce in una molteplicità di direzioni. Da un lato vengono esumati gli eroi di un passato nazionale più remoto, medievale o antico; e la Francia avrà il suo Vercingetorige come la Germania celebrerà il suo Arminio. Ma sono le glorie locali della scienza, delle arti, della letteratura, o semplicemente della politica municipale, che costituiscono, in termini quantitativi, i principali beneficiari

del grande movimento di fine secolo, il quale moltiplica (talvolta per un effetto d'eco) le rappresentazioni figurate nel luogo di nascita come in quello in cui l'eroe ha raggiunto la celebrità.

Prima che, verso la fine dell'Ottocento, e soprattutto al principio del Novecento, s'incrinasse questa bella unanimità apparente, di cui la statua è il punto di convergenza e la cerimonia d'inaugurazione la liturgia fondatrice, dobbiamo interrogarci sulla portata reale e sul significato di questo tratto di civiltà. Che la statuomania si sia collegata a motivazioni politiche e ideologiche (nel senso più specifico del termine), è un'evidenza indiscutibile, che lo studio di Agulhon giustamente sottolinea. Dal liberalismo borghese ai nazionalismi, il desiderio di personificazione ha condotto a questi processi di eroizzazione, di insediamento di una nuova popolazione di creature d'immaginazione, dotate di una sopravvivenza che si fantasma immortale. Ricollocato nel contesto più ampio, di cui l'evoluzione dei cimiteri ci ha dato il ritmo, il fenomeno assume forse un'importanza ancora maggiore. Si noterà che esiste a un tempo convergenza e passaggio di consegne tra la tendenza secolare registrata nei cimiteri e la statuomania. In entrambi i casi abbiamo un parossismo di investimenti collettivi nella seconda parte del secolo, diciamo nel periodo di svolta 1860-80. Ma v'è stata successione dell'un fenomeno all'altro quando, intorno al 1840, s'è operata la dissociazione di tomba e statua, quando i monumenti hanno abbandonato i cimiteri per invadere le piazze, quando il mondo dei grandi morti e quello dei vivi ordinari si sono nuovamente fusi insieme. E abbiamo trattato soltanto un aspetto di una penetrazione che non si limita alle rappresentazioni figurate. Rimarrebbe da fare uno studio, minuzioso ma privo di speciali difficoltà, sull'onomastica delle vie, delle piazze e dei luoghi pubblici nella città moderna. Vi si ritroverebbe — possiamo affermarlo senza tema di smentita — la medesima mutazione e la medesima cronologia, scandite dalle ristrutturazioni del tessuto urbano medievale, si tratti dei colpi di maglio di cui Haussmann ha dato l'esempio a Parigi, o della nascita dei nuovi quartieri.

Il monumento e la memoria.

La democratizzazione così operantesi agli angoli delle strade testimonia a suo modo la penetrazione di un modello culturale di rappresentazione dell'aldilà, a partire dai gruppi borghesi che l'avevano inventato. Domandiamoci: si tratta di una penetrazione consapevole o inconsapevole, superficiale o in profondità? Al livello della diffusione di questa idea-forza, mancava una sanzione, un radicamento percepibile da ognuno, e vissuto collettivamente: ebbene, esso sarà fornito dalle necropoli e dai monumenti dedicati alle guerre di massa del secolo. Quest'ultimo tema dovremo, come già gli altri, affrontarlo troppo sommariamente; ma anche qui sono al lavoro cantieri di prospezione, la cui importanza emerge a misura che gli studi puntuali si moltiplicano in Germania², in Francia o altrove. Reinhard Koselleck ci ricorda che in Europa l'esaltazione dei caduti in guerra è, tutto sommato, un'idea nuova. Disprezzato, il soldato mercenario dell'età classica non aveva diritto a un riconoscimento postumo della sua identità. Soltanto il generale, si chiami Turenne, Catinat, o, nel Settecento, Maurizio di Sassonia, accede all'eroicizzazione epica, di cui la tomba di quest'ultimo a Strasburgo costituisce l'espressione compiuta all'apogeo dell'età dei Lumi. A cavaliere tra Sette e Ottocento, l'Inghilterra ha reso un alto omaggio ai suoi eroi guerrieri. Qui la vera svolta son state le guerre della Rivoluzione e dell'impero, che hanno gettato nella mischia le masse umane degli eserciti nazionali. Contemporaneamente, la teorizzazione della celebrazione dei morti guerrieri superava una tappa decisiva.

Di un'evoluzione secolare che non è lecito spezzettare, e che corre dalle guerre dell'impero alla prima guerra mondiale, ci si permetterà d'illustrare, in maniera molto sintetica, alcune linee di forza essenziali, adattando al nostro discorso lo studio in corso di R. Koselleck. È innanzitutto evidente che l'enfasi posta sull'esaltazione dei morti guerrieri si lega in maniera molto diretta ai movimenti ideologici del secolo: a Parigi o a Bruxelles, gli eroi delle rivoluzioni liberali del 1830 avranno il loro monumento, come quelli del marzo 1848 a Berlino. Ma sarà lo Stato nazionale, quale allora si struttura, a prender nelle sue mani l'esaltazione — diremo lo sfruttamento? — dei

soldati caduti sul campo dell'onore. La filosofia che sorregge quest'atteggiamento è stata espressa con grande perspicuità al principio del secolo da Federico Guglielmo III di Prussia nella formula: « Den Gefallenen zur Erinnerung, den Lebenden zur Mahnung, den Kommenden zur Nacheiferung »: una divisa che sarà ripresa e volgarizzata dopo la guerra del 1870-71, ma che non è altro, diciamolo, che la versione germanica di una verità generalmente ammessa.

Al di là di questa evidente « funzionalizzazione » della morte, per riprendere l'espressione di R. Koselleck, affiorano altri tratti evolutivi, i quali spiegano la diffusione di massa del modello: in primo luogo, un'effettiva democratizzazione. Qui sono i conflitti del decennio 1860-70 che segnano la svolta decisiva: in Germania, dopo la guerra austro-prussiana, saranno citati i nomi di tutti i morti, pur nel rispetto della gerarchia militare. Negli Stati Uniti, il principio egualitario s'impone per la prima volta senza discussioni in occasione della Guerra di Secessione, quando una decisione presa inizialmente dagli Stati del Nord sancisce il principio della tomba individuale per ciascun combattente. Parallelamente a questa « democratizzazione » del ricordo, è in effetti il cimitero militare che nasce allora, oggetto di premure e di scrupolosa venerazione. Su questa linea s'iscrivono, in una continuità diretta, i grandi cimiteri militari e gli ossari dei due conflitti mondiali, anche se il perfezionamento dei mezzi di sterminio moltiplica il numero dei cadaveri non identificati, facendo sorgere il personaggio nuovo del soldato ignoto.

Ma a questo punto il monumento ai caduti in guerra, per così dire, si sdoppia. A Waterloo come sui campi di battaglia della campagna del 1813 in Germania, esso era stato innalzato *in situ*, monumento commemorativo ora gigantesco, ora modesto, dai cubi o dalle piramidi della prima metà del secolo sino alle formidabili costruzioni della prima guerra mondiale — Verdun, Douamont, Dixmude, Ypres — che associano talvolta l'ossario al monumento. Nei monumenti che si diffondono in Francia e in Germania dopo il 1871 si esprime un'importante novità: al monumento del campo di battaglia fanno eco i monumenti urbani, che celebrano i nativi del luogo, in quanto tali più adatti a propagandare sul posto il messaggio di cui sono portatori: un messaggio che nelle

costruzioni che si levano in Francia è spessissimo un messaggio di eroismo e di speranza di rivincita, laddove la serenità nella gloria è, com'è naturale, il privilegio dei vincitori.

L'acme di questo movimento è stato raggiunto al termine del primo conflitto mondiale, quando l'intero tessuto rurale dell'Occidente in guerra, dall'Inghilterra alla Francia, dalla Germania all'Italia, diviene attraverso i monumenti ai caduti l'attore della più impressionante celebrazione collettiva della morte che si sia vista da parecchi secoli. La Francia conta trentamila di tali monumenti, ossia una cifra che rappresenta una stragrande maggioranza delle municipalità; e altrove le dimensioni del fenomeno non sono troppo diverse. Cominciamo appena ora a scoprire, tirando le prime somme di un'opera di decifrazione in corso, questo imponente corpus. I monumenti ai caduti costituiscono un'intrapresa collettiva di grande rilievo, la cui prima idea precede spesso addirittura la fine dei combattimenti, e in ogni caso risale all'immediato dopoguerra. La grande maggioranza delle stele è stata edificata tra il 1920 e il 1922, sulla base della partecipazione dello Stato, e talvolta delle assemblee dipartimentali, ma anche ricorrendo a sottoscrizioni e all'indebitamento. Comincia a delinearsi una mappa comparata degli investimenti, in cui s'incrociano parametri economici (regioni ricche o povere) e politici (la destra è più generosa, o più sollecita, della sinistra?), o semplicemente la diversa misura del prelievo di vite subito. Nel tessuto delle campagne, l'edificazione del monumento ai caduti prosegue, e sanziona, la tenace battaglia tra il sacro tradizionale e una lettura laicizzata della morte, come risulta chiaramente dalla comparazione di due dipartimenti test: il Morbihan nella Bretagna di tradizione cattolica, e l'Eure-et-Loir nel cuore di un Bacino parigino che ha conosciuto una precoce scristianizzazione.

Localizzazione in prossimità di (in %)	La chiesa o il vecchio cimitero	Il municipio	Il cimitero	Altro luogo o la strada
Morbihan	35	14	29	20
Eure-et-Loir	17	34	30	17

Malgrado la presenza di modelli differenti, ci si perdonerà la semplificazione, con tutto ciò che comporta d'abusivo, se affermiamo che il monumento ai caduti del villaggio costituisce lo stadio finale di quella celebrazione sul posto della memoria dei morti — presenti nel ricordo dei vivi — di cui la statuomania era stata una tappa. Si è passati dalla celebrazione individuale dell'eroe immortalato nella statua alla celebrazione collettiva delle vittime dell'ecatombe bellica. Indipendentemente dalla complessità (d'altronde appassionante) della casistica, che ci offre talvolta l'esempio del monumento sdoppiato — una stele sul posto, una lapide in chiesa — ricorderemo che nel sito provenzale che abbiamo studiato i *poilus* della Grande Guerra hanno spesso scacciato dalle loro cappelle le povere anime del purgatorio, che vi soggiornavano da secoli.

Senza allargare quest'analisi al di là di ciò che vuol essere — una domanda, e un abbozzo soggetto a revisione — si comprenderà perché ci stava nondimeno a cuore prolungare fino al conflitto mondiale la curva dell'affermazione monumentale dell'altro aldilà, quello cioè della memoria collettiva, e, come dicono le iscrizioni, « del cuore dei vivi ». Direttamente percepita o no, ma onnipresente, e banalizzata sulle piazze delle città e dei villaggi, la nozione di celebrazione di un culto civico rivolto alla memoria dei morti s'è diffusa, « democratizzata », per il doloroso tramite di un'ecatombe collettiva.

È possibile affermare, sulla base del confronto delle « serie » convergenti successivamente proposteci da questi massicci indicatori — i funerali, i cimiteri, la statuaria delle piazze pubbliche e i monumenti ai caduti — che al livello delle pratiche e dei rituali della morte s'è insediato un nuovo sistema, una nuova struttura con una sua specifica coerenza?

In realtà, è su un'immagine molto più incerta che chiudiamo questo capitolo, preludio all'analisi della crisi di fine secolo che segue immediatamente. Agli occhi dell'uomo medio — se e per quel tanto che esiste — degli anni Ottanta dell'Ottocento, la morte non ha minimamente cessato di apparire come uno scandalo. Il reticolo delle nuove, apparenti certezze lascia vistosamente senza risposta domande che s'inscrivono in comportamenti a prima vista contraddittori. Si

celebra la memoria dei defunti, ma simultaneamente lo status del corpo morto è più che mai controverso: gli uni, come vedremo tra un momento, vogliono vederlo andarsene in fumo, mentre la pratica borghese corrente lo rinchiude in una bara ben serrata, dopo averlo talvolta — negli Stati Uniti — mummificato in vista del lungo viaggio. E queste bare, lungi dal ritornare alla terra, vengono gelosamente sottratte al ciclo biologico da ermetiche tombe di famiglia. L'immagine fisica del defunto ossessiona i vivi, nel momento stesso in cui la diffusione della fotografia permette di conservarne con precisione l'aspetto... Ciò vale per il corpo; ma cosa accade dell'altro principio che ci eravamo abituati a designare come anima? Sugli ex-voto di fine secolo il cielo si fa più lontano: la superficie consacrata all'apparizione celeste si restringe, si miniaturizza, o scompare del tutto. Ma proprio allora la ferma rivendicazione del « Ci ritroveremo » fa nascere quegli aldilà di contrabbando di cui lo spiritismo costituisce uno dei supporti più volgarizzati. Nel momento stesso in cui un sistema di rappresentazioni sembra raggiungere il suo apogeo, ecco che viene rimesso in questione, e come roso dall'interno.

Note

1 M. Agulhon, *Marianne au combat*, Paris 1979.

2 Ricerca internazionale in corso sotto la direzione di R. Koselleck sui monumenti ai caduti dal 1789 ai giorni nostri.

XXXVI. IL ROVESCIO DELLA « BELLE EPOQUE »

Che cosa avviene a partire dal periodo 1870-80, in quei decenni che son stati abusivamente battezzati la « Belle Epoque »? Ecco che il sistema di cui abbiamo, con successive pennellate, fissato gli elementi, e che per certi aspetti conosce allora il suo apogeo, si disfa, si decompone, lasciando ricomparire l'angoscia e la morte.

Una svolta siffatta sconcerta. Si può minimizzarne la portata, come si fece all'epoca. Huysmans ha scritto che « tutte le fini di secolo si assomigliano: tutte vacillano e son torbide... », come se esistesse un ciclo secolare delle inquietudini collettive. Ma, più largamente, le persone serie non avevano forse preso le loro precauzioni battezzando come « decadenti » il gruppo presunto marginale di coloro che alimentano l'atmosfera morbosa di cui si compiacciono? Nell'epoca delle esposizioni universali, della spartizione imperialistica del mondo e del capitalismo trionfante, parrebbe non potersi trattare che di espressioni di secondaria importanza. E tuttavia, ciò che accade allora non è per nulla il mediocre e triste privilegio di un pugno di decadenti, ma, molto più vastamente, il riflesso di un'incrinatura profonda in seno alle certezze di un'ideologia dominante, e alle sensibilità che la prolungano e l'esprimono. La « pulsione di morte », come proprio in quegli anni Freud c'insegna a designarla, tocca in profondità le élites — dalle aristocrazie di vecchio stile alle borghesie vittoriane — le quali scoprono la loro fragilità.

Gli indici di mortalità registrano per la prima volta in maniera spettacolare gli effetti positivi della rivoluzione di Pasteur e delle vittorie della medicina. Ciò non vuole però affatto dire che l'ossessione della malattia rifluisca, nel momento in cui il colera, l'ultimo sostituto della peste, compie negli anni Novanta le sue micidiali incursioni nel mondo occidentale. Non è un caso se nelle testimonianze letterarie e

artistiche la tubercolosi e la sifilide conservano tutto il loro potere ipnotico nel momento in cui l'aridità delle statistiche registra l'inizio del loro declino. Si veda come in Mallarmé il segreto della maturazione poetica passi per l'ossessione a un tempo sapientemente celata e svelata della « morta che parla », di questa sorella precocemente strappata alla vita dalla tubercolosi. Inquietante parallelo, si segua in Edvard Munch l'immagine della sorella, malata, diafana, perdita irredimibile la cui ossessione riconurrà nella sua opera il *leitmotiv* della riunione familiare al letto d'agonia. Non sorprende che Thomas Mann, da *Tristano* alla *Montagna incantata*, faccia della tubercolosi il male per il cui tramite si esprime la pena di vivere, e anzi la condanna segreta che grava su tutto un gruppo sociale. In Mann — quello del *Dottor Faustus* — come in Munch, troviamo la sifilide nel suo duplice aspetto di castigo incomprensibile e di espressione simbolica di una maledizione ancor più profonda, giacché è il complemento dell'elezione del genio. Più ancora che pungolo diretto dell'angoscia, la malattia diviene il luogo in cui questa si fissa, l'immagine attraverso la quale si materia-lizza. Potremmo dire altrettanto di quell'ossessione guerriera che percorre il quarantennio precedente la prima guerra mondiale. Epoca wagneriana, assediata dalle immagini di un'Apocalisse vicina e lontana: si ha già un'idea di quel che possono essere le grandi ecatombi di massa, ma, tirate le somme, i veri conflitti sono per il momento lontani. La spiegazione andrà dunque cercata a un livello più segreto di quello delle sollecitazioni materiali dirette. Già rilevato sul finire del Settecento, quando al crepuscolo dei Lumi l'istinto di morte si risveglia, questo tratto ora si accentua, sfidando ogni spiegazione in termini di fattori primari, o troppo semplice. Non sarà ormai più possibile fare a meno di chiamare in causa nella loro globalità le rappresentazioni collettive di una società.

La morte dappertutto.

Ed è a questo titolo che non si saprebbe minimizzare l'importanza dell'impulso che attira irresistibilmente verso la morte una sensibilità collettiva, ben al di là dell'angusto

cenacolo dei simbolisti e dei decadenti. Perseverando nell'ingenuità dei nostri conteggi, dire che su duecentocinquanta quadri e incisioni presentati in occasione di una recente mostra parigina consacrata al « Simbolismo in Europa », oltre cinquanta trattano direttamente del tema della morte, significa insieme misurare e relativizzare la frequenza di un *leitmotiv* che ritroviamo qui con lo stesso peso registrato nei grandi momenti di crisi della sensibilità a partire dall'età barocca. Ma questa grezza pesatura annega nella folla quegli artisti — e sono numerosi — per i quali la morte è stata il tema di un'interrogazione ripetuta, e talvolta compiaciuta: dai preraffaelliti come Millais o Rossetti ai pittori germanici (Böcklin, Klinger, Klimt, Schwabe), agli scandinavi (oltre a Munch, quanti altri, dalla Danimarca alla Finlandia!), ai latini (Martini, Segantini), a quei francesi che ci conducono dal massacro orchestrato e sontuoso di un Gustave Moreau all'angoscia segreta e talvolta allucinata di un Redon, e magari di Gau-guin, passando per lo sfruttamento forzato e « incanaglito » del tema di un Félicien Rops.

La musica conferma questo investimento massiccio. In questo campo la transizione è senza soluzione di continuità dai maestri romantici a quelli che li prolungano. Nel 1881 Liszt compone sul tema *Dalla culla alla tomba* il suo ultimo poema sinfonico, e le ultime opere di Brahms sono scritte sotto il segno dell'idea della morte. La nuova generazione dei musicisti fine di secolo accentua il tratto: riconciliando nella sua ispirazione Brahms e Wagner, in *Morte e trasfigurazione* (*Tod und Verklörung*) Richard Strauss fa rivivere al suo eroe nel momento dell'agonia gli episodi della sua vita, prima di abbandonarlo, salvato dalle opere che ne assicureranno la sopravvivenza; un tema che Strauss ritroverà nel suo *Heldenleben*, e, sino alla fine della sua vita, nelle *Metamorfosi*. Ma che dire di Bruckner (sinfonia n. 4), e più ancora forse di Mahler, il Mahler dei *Kindertotenlieder*, del *Klagende Lied*, e naturalmente delle grandi sinfonie: la quarta, con il personaggio della Morte, sonatore di violino che conduce le anime in cielo; o l'ottava, che si chiude sul tema goethiano dell'appello dall'alto, su invito dell'eterno femminile?

La morte, sempre la morte: in questo concerto, la letteratura non resta indietro. Si veda, in coloro stessi che

hanno tentato di reagire, come Barrès, queste inquietanti confidenze: « Io amo appassionatamente la storia della morte... ». Di questo compiacimento, che Barrès confessa mentre cerca di sublimarlo, certuni faranno la tara, o il castigo, di un mondo che ha perduto le certezze della fede. Così Huysmahs — s'intende, dopo la conversione — quando evoca l'onanismo mentale dei non-cristiani che si lanciano in una « lasciva scalata intellettuale ». Altri, con un'ingiustizia ancora maggiore, vi vedranno il tratto caratteristico di una società perversa « dal basso ». Così i Goncourt, in cui si rispecchia la grande paura di un marchese di Sade incanaglito. In effetti, è piuttosto dall'alto che questa società appare colpita dall'ossessione della morte. Essa ne dà una molteplicità di espressioni, ch'è possibile — scontando tutto l'impoverimento implicito in questa semplificazione — organizzare intorno ad alcuni temi.

Quello della decadenza, ovvero della morte collettiva di una società snervata, ridotta allo stremo, figura senza dubbio tra i più nuovi e significativi, e rivela una sensibilità che oltrepassa, e di gran lunga, i confini del ristretto cenacolo dei decadenti ufficiali. Quest'epoca ha amato Venezia e Bruges la morta, e s'è talvolta compiaciuta di evocare, con l'enfasi lasciva di un pittore *pompier* come Rochegrosse, *Les derniers jours de Babylone*. Millais evoca, in una tela sconcertante, *La vigilia del diluvio*: visto di schiena, un personaggio apre una finestra su un paesaggio allagato, in cui sembra in procinto di precipitarsi, mentre una cerchia di astanti è divisa tra la paura, l'angoscia e la rassegnazione. E che dire di quella stupefacente composizione del belga Leon Frédéric, che, sotto il titolo *Tout est mort*, colloca in una cornice alpestre un torrente impetuoso rigonfio dei cadaveri nudi di un popolo di morti — adulti, ma anche bambini — in mezzo ai quali nuotano grandi cigni impassibili?

Nella sua variante grandiosa, questo gusto dell'Apocalisse lo incontriamo innanzitutto in un certo wagnerismo europeo. Il maestro di Bayreuth è morto nel 1883, Ludovico II nel 1886, ma la posterità prolungherà — e volgarizzerà — la mitologia wagneriana. Sicuramente, il messaggio è meno quello del *Parsifal* che quello del *Crepuscolo degli dèi*, ossia quello di una maledizione mortale di cui ritroviamo l'eco nel giovane

Thomas Mann come in taluni autori francesi che ebbero il loro momento di notorietà (così Elémir Bourges nel suo romanzo *Le crépuscule des dieux*), o in D'Annunzio, il cui romanzo *Il fuoco* si chiude sulla morte e i funerali di Wagner a Venezia.

Sono lungi dall'esser tutti dei decadenti, né hanno bisogno di orpelli, quei romanzieri che negli anni tra Otto e Novecento s'impegnano nell'impresa di lunga lena di narrare una saga familiare, e che nondimeno potrebbero tutti dire con Romain Rolland che presenta *Jean-Christophe*: « Ho scritto la tragedia di una generazione destinata a scomparire ». Dal Galsworthy della *Forsyte Saga* al Thomas Mann dei *Buddenbrook* — modello esemplare del genere — al Martin du Gard dei *Thibault*, sfila dinanzi ai nostri occhi una serie di monumenti che sono a un tempo l'illustrazione e il contrappunto dei grandi cenotafi del cimitero di Genova. La famiglia, che abbiamo visto trionfante nell'ostentazione dei suoi sepolcri, rivela qui le sue crepe, le sue incrinature, i vizi nascosti e le tare che la rendono anch'essa mortale. Zola, si dirà, aveva dato l'esempio con i *Rougon-Macquart*; e molti — per esempio Thomas Mann — sanno riconoscere il loro debito. Ma in questi romanzi-fiume non si tratta ormai più di una patologia sociale, sibbene in gran parte della morte di un gruppo o di un intero mondo, rispecchiata nell'avventura di una famiglia o di un individuo. Al termine del cammino che ci ha condotto dalle nuove immagini dell'Apocalisse all'analisi del declino delle stirpi famigliari, la morte individuale — quella dell'oggetto amato, il cui fantasma ci perseguita, ma anche, molto egoisticamente, narcisisticamente, la « mia morte », come direbbe Ph. Ariès — accentua in maniera esacerbata il suo fascino. Una morte tanto più tragica, in quanto non esiste più un aldilà da difendere, conquistare o negoziare, e tutto il dramma si gioca tra l'eroe e lo specchio che gli rimanda la sua immagine alterata. In tal senso, il *Ritratto di Dorian Gray*, in cui Wilde ha inscritto metaforicamente, in termini di racconto fantastico, le tappe della morte della bellezza, rimane a mio parere una delle espressioni più forti del male di fine secolo.

La morte si aggira tutt'intorno a noi, la portiamo dentro, tormentosa. Può comparire nella casualità di un incontro, o all'angolo della strada. Ogni incontro, foss'anche un incontro d'amore (*soprattutto* un incontro d'amore) è apportatore di

morte, e il tema della donna fatale, un'altra eredità del romanticismo, acquista un'asprezza greve che non maschera più il peso di una sessualità divoratrice. Lulù, che Wedekind fa nascere allora, semina sul suo cammino la morte di cui è ella medesima portatrice, e che riceverà — miserabilmente — per mano di Jack lo Sventra-tore. Morte errabonda dei nuovi universi urbani? È stato osservato che il nuovo paladino fine di secolo, eco — diremo derisoria? in ogni caso inattesa — degli antichi cavalieri della Tavola Rotonda, è l'eroe del romanzo poliziesco. Parsifal veste i panni di Sherlock Holmes. Egli bracca la morte, un colpo dopo l'altro; e se non ne penetra il mistero globale, ne decifra gli enigmi uno alla volta sotto i tratti del cavalier Dupin di Edgar Poe, poi dello Sherlock Holmes di Conan Doyle, in attesa che nel primo decennio del Novecento Chesterton proponga il personaggio di padre Brown, che prelude alla stirpe dei nuovi eroi... col rischio, naturalmente, che questo eroe positivo secerna per contrasto il suo doppio, signore della morte e del delitto, da Fantômas, inafferrabile e invincibile, al misterioso dottor Cornélius e ai suoi accoliti, personaggi dell'ombra, di cui Gustave Le Rouge ci fa seguire la traccia. È in questa letteratura popolare dei romanzi-*feuilletons* intorno al 1900, non importa se appartenenti al genere poliziesco o a quello fantastico (ma spesso li mescolano insieme), ch'è possibile misurare sino a qual punto si diffonde una certa atmosfera dell'epoca, e in quale misura questo gusto della morte non sia per nulla il privilegio esclusivo di un ristretto cenacolo di iniziati.

Le scelte della Belle Epoque.

Rimane da interrogarsi sulle risposte che l'epoca ha proposto a questa rafforzata aggressione, che alla svolta del secolo la sommerge. La prima — la cosa è forse ovvia, ma è necessario farle il posto che le spetta — è la scelta del silenzio o del rifiuto. Nell'universo dell'agiatezza, la festa stile 1900 ha gettato tutto il peso della sua forza contro la pulsione di morte da cui si sentiva invasa. Possiamo evocare qui l'universo parigino o viennese, o anche il carnevale di Nizza, che tra il 1870 e il 1920 conosce il grande periodo dei suoi fasti

mondani. Questo riso forzato non è senza ambiguità: l'arte di vivere dei decadenti non soltanto accetta, ma esige lo splendore di un godimento raffinato, e i fuochi effimeri della festa. Esso è anzi più inquietante dell'universo, recentemente riscoperto attraverso la casualità di una mostra, di quel Gustav Adolph Motta che nel primo decennio del Novecento fu a un tempo sceneggiatore e scenografo degli spassi sfrenati del carnevale di Nizza, e le cui pitture e disegni ci svelano i meandri di un'immaginazione ossessionata dal sangue, dalla morte, dal supplizio nelle sue forme più sofisticate, all'ombra di un'immagine fantastica della donna, talvolta schiava, ma più spesso dominatrice sanguinaria.

Molti hanno scelto il silenzio, e, a quanto sembra, se ne sono trovati bene. Abbiamo già notato il silenzio degli impressionisti sul tema della morte, che scompare completamente dalla loro opera a partire da Manet. Non vi è posto per la morte in Renoir, o nei maestri del paesaggio; e bisognerà attendere Van Gogh o Gauguin per veder riaffiorare — con quale forza! — l'inquietudine. Tutta una parte di questo mondo rifiuta dunque lo spettacolo della morte, e già comincia ad emergere, sullo scorcio del secolo, il desiderio di metterla totalmente al bando. Non siamo ancora al tabù che vedremo imporsi dopo il 1920, ma se ne intravedono i primi segni annunciatori. Ci sarà perdonato d'illustrare il tema in maniera incongruamente brutale, tornando dalle forme più sofisticate o gratuite dell'espressione letteraria alla pratica (se così può dirsi) sul campo? Lo faremo per interrogarci sulla nascita della cremazione, a partire dal decennio 1870-80, mezzo radicale se mai ve ne furono per eliminare i morti, se non la morte.

Come la maggior parte di quelle di cui dovremo occuparci, l'idea non è completamente nuova. Senza risalire alla Rivoluzione francese, che ebbe i suoi teorici precorritori, possiamo ricordare, nel corso della grande controversia sui cimiteri svoltasi nell'Inghilterra vittoriana, gli ingegnosi progetti di Jeremy Bentham, il quale propone se non di bruciare i corpi, perlomeno di farli servire a fini più utili del mero immagazzinamento nei cimiteri. Nel 1854 un chirurgo inglese, Charles Cobb, pubblica il suo *Burning the Dead or Urn Sepulture*-, ed è in Inghilterra che il movimento registra per la prima volta una diffusione significativa. Nel 1874, in occasione

delle cerimonie di inaugurazione di un cimitero, un vescovo anglicano, Fraser, dichiara che per Dio non è più difficile resuscitare delle ceneri che della polvere d'ossa. Malgrado una polemica con gli avversari della cremazione, e, su un altro fronte, con i fautori del ritorno rapido alla terra mediante la soppressione delle tombe chiuse e delle bare ermetiche, l'idea si fa strada, concretizzandosi nella nascita della Cremation Society of England. Parallelamente, è vero, Francis Halden, fautore del ritorno diretto, riceve l'appoggio, forse interessato, degli imprenditori cimiteriali; e la Necropolis Society fa brevettare un *earth to earth coffin*, ossia una bara che agevola il ciclo naturale.

Dal canto suo, la Cremation Society ha fatto costruire un forno, e proceduto a una prima cremazione nel 1882, non senza suscitare obiezioni e reazioni ostili. Nuovi forni sono messi in funzione a Manchester nel 1888, poi in Scozia nel 1895. Le incinerazioni, che in questi anni si contano ancora non più che in decine, nel 1912 superano il migliaio. La pratica, pur rimanendo statisticamente limitatissima, è dunque già qualcosa di più di una semplice curiosità... Quindi, a partire dagli anni Venti, la cremazione viene occupando in Inghilterra, e poi nell'Europa riformata, il posto considerevole ch'è oggi il suo. Nell'Europa continentale, se gli italiani si sono interessati tra i primi a questa novità (una società apposita nasce a Milano nel 1875), e se i francesi hanno seguito a ruota (Parigi autorizza l'incinerazione nel 1880, e la legislazione francese la legalizza nel 1889), la risoluta opposizione della Chiesa stabilizza i progressi (nel mondo cattolico) a un livello modestissimo, anche se le grandi città francesi (Rouen nel 1889, Reims nel 1903, Marsiglia nel 1907) si dotano di colombari.

La rivoluzione nella manipolazione del corpo morto non c'è stata, almeno in questa fine di secolo. Se i cattolici vi si rifiutano per ragioni religiose, gli americani sono quasi altrettanto riluttanti, e imboccano anzi l'opposta via di una prassi tanatologica sempre più sofisticata, il cui scopo è di mantenere al cadavere un'illusoria integrità. Il tabù sulla morte, di cui la cremazione è solo una variante tra le altre, è forse per domani; ma decisamente non è in questi termini che la fine dell'Otto-cento dà la sua risposta al problema che

l'ossessione.

Passando all'esame dei discorsi per poco che sia « letterari », strutturati, è gioco forza riconoscere quanto siano invecchiati i messaggi di coloro che un tempo, all'apogeo e al crepuscolo del romanticismo, son stati i « fari ». S'imbalsama Hugo, ci si rifà a Wagner, ma né l'uno né l'altro forniscono, con l'orizzonte mistico delle loro ultime opere-testamento, una risposta adeguata alle questioni sul tappeto.

Sino alla sua fine, nel 1885, Victor Hugo ha voluto proseguire e approfondire la riflessione sulla morte intrapresa oltre un trentennio prima, quando era stato crudelmente colpito nei suoi affetti, e che troviamo espressa in termini mistici già nel 1854, in una poesia dei *Quatre vents de l'esprit*. Che si occupi di tavolini mobili, come ha fatto nel suo esilio di Jersey, o che, negli ultimi anni, lavori al suo messaggio finale su *Dieu*, Hugo rimane affascinato dal mistero della morte, assediato dalla presenza dei morti che reclamano preghiere. Indubbiamente, il Dio di Hugo, bastione eretto contro l'angoscia della morte, non è il Dio dei cristiani, e nella sua poesia il patriarca colloca il razionalismo al disopra del cristianesimo. Ma lo fa in nome di una fede che si cerca, e che non ha ancora un nome: una fede che — si sospetta — non troverà in Renan o in Taine. In tal senso, il vecchio Hugo delude i liberi pensatori del suo tempo, da Zola che lo taccia di vegliardo rimbambito, a Anatole France che gli riserva un'orazione funebre abbastanza disinvolta: «Victor Hugo nacque e morì chierichetto ». Eterodosso per gli uni, troppo mistico per gli altri, vecchio per tutti, Hugo consegna i suoi ultimi messaggi a un mondo poco preparato a riceverli.

Se ci limitiamo deliberatamente ai fari che allora si spengono, potrà sembrare ingiusto classificare Richard Wagner, come Victor Hugo, tra gli eroi stanchi, quando proprio in quest'epoca — lo abbiamo visto — comincia l'avventura postuma del wagnerismo. Ma la lezione del maestro di Bayreuth sfida ogni possibile lettura in termini primari e riduttivi. In ogni caso, non viene accolta senza reticenze, come testimonia l'irritazione di Nietzsche dinanzi alla mistica snervata della morte cui sembra ridursi l'estremo messaggio di colui in cui egli vede il vecchio stregone, il « Klingsor dei Klingsor »...

Tutto ciò non vuol dire che i figli della fine del secolo debbano aprirsi la strada in un mondo troppo vecchio, in cui i messaggi mistici dei grandi precursori tradiscono la stanchezza e l'usura. Dispongono di mediatori, che hanno fatto da battistrada, e in cui si riconoscono. Sono Poe e Baudelaire, è l'altra faccia del crepuscolo romantico, anche se la straordinaria modernità di Poe ci porta inconsapevolmente a « invecchiare » un uomo che morì nel 1849, traendolo verso una fine di secolo che s'è così intensamente riconosciuta nell'autore dei *Racconti straordinari*. Si sarebbe tentati di aggiungere alla lista Lautréamont, i cui *Chants de Maldoror* compaiono nel 1870, se non si temesse l'anacronismo di attribuire una diffusione troppo precoce a un messaggio rimasto a lungo semisegreto. Sulla scia di Poe, in Baudelaire il rifiuto di ogni metafisica si accompagna alla ripulsa del naturalismo e delle sue troppo semplici certezze. La porta è ormai aperta al libero dispiegarsi delle profondità. Il torbido universo dell'inespresso e il mondo fantastico che lo prolunga fanno il loro ingresso sulla scena senza più esitazioni o mascheramenti. Non che i secoli precedenti, dal barocco al romanticismo, abbiano ignorato questa dimensione dell'esperienza umana; ma essa viene ora assunta in tutta la sua pienezza.

Nella foresta dei segni e delle rappresentazioni di un'epoca tormentata, proviamo ad aprirci la strada attraverso le risposte formulate o mormorate: come viene vista la morte sulla soglia del nuovo secolo? C'è chi la vede alla luce della scienza e della ragione, benché gli manchi la tranquilla serenità di un Haeckel.

Lontano erede degli uomini dei Lumi, più d'uno tenta d'immaginare quella sopravvivenza attraverso le opere o la parola, che ciascun essere umano costruisce per se medesimo. In uno dei *Racconti straordinari*, dedicato al tema della « Potenza della parola », Poe ha più che semplicemente abbozzato questo aspetto, facendo dialogare negli spazi infiniti del dopo-fine del mondo Agathos, il maestro, e Oinos, il nuovo immortale, iniziato a quella sopravvivenza che discende dal fatto che ogni movimento si prolunga indefinitamente, e che pertanto nella più profonda delle lontananze e nei secoli dei secoli i nostri gesti, le nostre parole e i nostri sogni lasciano una traccia indelebile. Domandiamoci: nella sua gelida

astrazione, è una tale lettura in grado di soddisfare un'epoca avida di risarcimenti più tangibili? Seguendo l'evoluzione, per certi versi esemplare, di un Mallarmé, vien fatto di pensare di no. È stato detto che il poeta simbolista ha sognato per tutta la vita « la visione armoniosa di un mondo celeste conforme alla religione ». Perdute precocemente le certezze giovanili, nei versi sulla morte di Théophile Gautier (*Sa tombe est fermée*) è sembrato accontentarsi di quella sopravvivenza nella memoria ch'è la fragile immortalità del saggio. Ma a un certo punto del suo itinerario Mallarmé giungerà a rifiutare questa immortalità relativa, scrivendo all'amico Aubanel: « La tua immortalità non mi basta... ». E nel *Toast funèbre* affermerà: « Non credere che alla magica speranza del corridoio / Io offra la mia coppa vuota... », anche se, prudentemente, resta ermetico quanto basta per non precisare che cosa s'aspetta d'incontrare alla svolta del corridoio.

Quel che alcuni esprimono in termini in cui è riconoscibile una lontana eredità dei Lumi, altri, più sensibili alla rivoluzione biologica dell'epoca, lo foggiano in immagini naturalistiche, o, se si preferisce, vitalistiche. È appassionante, a titolo d'esempio, seguire la traduzione grafica di questo tema nelle successive versioni che ne dà il maestro norvegese Edvard Munch. Si pensi a quella litografia del 1897, intitolata *Vita e morte, metabolismo*, in cui un taglio stratigrafico verticale rivela, sotto un paesaggio rigoglioso con una fanciulla sognante, l'inquietante alchimia delle profondità del suolo: da un corpo marcescente di donna si leva una sorta di microscopici animaletti che si aprono la strada verso la luce. Il tema ossessionerà l'autore, che lo riprenderà in altra forma. Ma, situata al centro dell'angoscia che costituisce la trama dell'universo di Munch, questa insorgenza vitale non ha nulla della vittoria gioiosa. E nella *Danza della vita*, cui l'artista lavorerà incessantemente, per ampliarla negli ultimi anni alle dimensioni del *Fregio della vita*, l'angoscia, il dolore e la solitudine — la donna nera e vizza che fa da *pendant* alla fanciulla in bianco partita alla scoperta del mondo — conservano un posto essenziale. Munch ha chiarito per iscritto la natura di un « vitalismo » che non vuol essere inteso come materialismo: « Nulla viene annientato, la natura non ne dà alcun esempio. Il corpo che muore non scompare, le sostanze si

separano, si trasformano. Ma che cosa accade dello spirito della vita? Dove vada, nessuno può dirlo. Affermare la sua inesistenza dopo la morte del corpo è altrettanto risibile che tentar di decidere quale genere di esistenza avrà, o in quale luogo questo spirito esisterà ». Nella sua stessa goffaggine — gli fa difetto il potere evocatore dell'immagine — questo testo mi sembra abbastanza rappresentativo di una lettura se non media, perlomeno — nel momento in cui ognuno tenta di aprirsi la strada tra le certezze perdute e quelle che stentano a delinearsi — più largamente diffusa di quanto si potrebbe credere.

In questa prospettiva, farei volentieri posto a Maurice Maeterlinck, di cui è talvolta di *bon ton* sorridere, oggi come ieri, per una sua tal quale ingenuità. Si rispetta l'autore di *Pelléas*, ma si vuol dimenticare (nel caso migliore) il prolisso estensore di trattatelli divulgativi su *La mort* (1913), *L'hôte inconnu* (1917), *Le Grand Secret* (1921), *La vie de l'espace* (1928), la *Grande Féerie* (1929): una pedagogia semplificatrice in cui un pubblico più vasto ha sicuramente potuto riconoscersi. E infatti, dall'angolazione ch'è qui la nostra, Maeterlinck è forse testimone più fedele, in quanto specchio delle rappresentazioni fantastiche di un'epoca, proprio in questa volgarizzazione garbata e tutto sommato commovente dell'idea di un'immortalità alla scala umana, quale l'incontriamo nell'*Oiseau bleu*: il ricordo risveglia i morti nella loro dimora incantata, come i nonni di Mytyl e Tytyl prendono colore e si animano per la visita dei nipotini... nell'universo immaginario in cui le nostre gioie e i nostri dolori vivono in mezzo ai nostri sogni.

Ma di quest'inoffiensiva mitologia molti non si soddisfano. Costoro hanno bisogno di certezze più forti, avallate da una « scienza » equivoca. Tra le ripercussioni più singolari — se non addirittura la più imprevedibile — dello scientismo di quest'epoca figura sicuramente la nascita, e quindi la considerevole diffusione dello spiritismo a partire dalla metà del secolo.

Spiriti e fantasmi.

Se si risale alle origini, l'avventura comincia in effetti nel 1847 a Hydesville, non lontano da New York, quando le due sorelle Margaret e Katie Fox inaugurano con i morti che vengono a bussare alla loro porta un dialogo destinato a una lunga storia. Esse hanno fatto conoscere la loro scoperta, e il successo ha superato ogni speranza. Dalle prime conferenze a Rochester alle *tournées* trionfali nel paese, si arriva al risultato impressionante che nel 1854 gli Stati Uniti contano, si afferma, diecimila medium in attività, con tre milioni di adepti. Un congresso spiritico definisce a Cleveland le basi della nuova « scienza », e il messaggio, portato da missionari, raggiunge quasi subito l'Inghilterra, e poi la Germania e la Francia.

Le tecniche della comunicazione con l'aldilà si formalizzano: ai colpi battuti sul muro — i *raps* — e ai tavolini mobili si aggiunge il ricorso alla scrittura automatica e alla telepatia, mentre la fotografia permette di cogliere sul fatto inquietanti materializzazioni ectoplasmatiche. Attestato dal ricorso a tecniche allora nuove, il carattere incontestabilmente « scientifico » della nuova scoperta si trova sanzionato da una terminologia dotta: criptestesia, telepatia, psicocinesi, telecinesi... Non sorridiamone troppo, e interroghiamoci. Che il fenomeno spiritico sia nato negli Stati Uniti, per conquistare quindi innanzitutto l'Inghilterra, può spiegarsi, senza contraddizione, a diversi livelli. In questi paesi tecnologicamente avanzati, l'aspetto pseudo-scientifico del messaggio dove avere il suo peso. V'è poi il contesto religioso — permeabilità alle sette e familiarità con mistiche non conformiste — che ha potuto facilitare la diffusione. Più profondamente, è lecito domandarsi, come abbiamo già avuto occasione di fare in precedenza, se nei paesi di tradizione riformata questo incongruo ritorno dei « morti-doppi » non fosse destinato a trovare un ambiente particolarmente favorevole.

È però un fatto che, nato nell'universo anglosassone, lo spiritismo e i suoi sviluppi sono divenuti con grande rapidità fenomeni europei. La resistenza — talvolta, lo si è visto, ambigua — della Chiesa cattolica non s'è dimostrata più salda di quella dei pastori anglicani, che nel 1872 denunciavano « il grande fraintendimento anticristiano della Scrittura ». È già una battaglia di ripiegamento: a Cambridge un Ghost Club

s'impegna nell'esame dello spiritismo fin dal 1851, cioè in anticipo sullo sbarco dei primi medium americani (1852). È su suolo inglese, a Jersey, che Victor Hugo fa allora muovere i tavolini per evocare i suoi morti; ma la Francia era già toccata. Bisogna fare qui il posto che gli spetta a Allan Kardec (1805-69), che ha definito le nozioni di base dello spiritismo, all'origine della corrente che vede nascere nel 1858 la «Revue spirite» e la Société parisienne d'Etudes spirites. Sono gli anni in cui il mago pubblica i suoi testi fondamentali: nel 1857 il *Livre des esprits*, nel 1864 l'*Evangile selon le spiritisme*. Parallelamente, in Inghilterra il movimento conosce una massiccia diffusione grazie a reclute rispettabili, tra cui il dotto fisico Crookes, i cui esperimenti sulla « forza psichica » contribuiscono alla volgarizzazione dei concetti. Sulla nuova moda s'innesta un fruttuoso commercio. I grandi medium europei — Douglas Home, Eusapia Pailadino, Jean Guzile, etc. — sono personaggi di vasta rinomanza, e alla fine del secolo prosperano società d'indubbia serietà: l'Institut métapsychique international o la Society for psychical research.

Curiosità salottiera, moda effimera? Lo spiritismo è qualcosa di più. Le élites pensanti, e le élites tout court, non sono state insensibili a questa novità: Lord Brougham, Lord Lytton e numerose signore della buona società inglese trovano sul continente i loro omologhi nei salotti *comme il faut*. Né gli uomini di scienza hanno sempre mantenuto la testa fredda: fisici come W. Crookes o F. Myers in Inghilterra, dotti medici come Ch. Richet in Francia o il criminologo italiano Lombroso, sociologi come G. Le Bon, e persino Pierre e Marie Curie... Tra gli itinerari più sorprendenti, si può citare a titolo d'esempio quelli di Camille Flammarion e di Sir Arthur Conan Doyle, infaticabili proseliti. Ma le sorprese non sono forse finite: nella Linguadoca dei borghi e dei villaggi, l'odierno etnologo (D. Fabre) scopre con stupore che nell'Ottocento l'antico messaggero delle anime, l'*armier* della tradizione medievale, ha talvolta aperto la via a un insediamento popolare dello spiritismo quanto meno inatteso.

Nella breccia aperta nelle certezze del secolo, non stupisce che lo spiritismo appaia soltanto come una componente tra le altre nella schiera di quelle « spiritualità di contrabbando » la cui proliferazione costituisce senza dubbio uno dei tratti

decisivi dell'epoca. Dobbiamo realmente prenderle sul serio? Evocare la memoria di questi strani personaggi non sarà far troppo onore a quel che il periodo ha di più adulterato? Eliphas Levi passa da uno pseudo-socialismo romantico a un cattolicesimo più che equivoco, e trova la sua strada nell'occultismo a partire dalla pubblicazione nel 1858 dei suoi *Dogmes et rituels de Haute Magie*, seguiti negli anni Sessanta dalla *Clé des grands mystères*, dalle *Fables et symboles* e dalla *Science des esprits*. Egli ha fornito agli inquieti esteti di fine secolo un repertorio di ricette e un *bric-à-brac* di formule e di *clichés* di cui essi, in quest'epoca di messe nere e di satanismo mondano, faranno buon uso. Si vogliano emuli di Satana o tornino al cristianesimo della loro giovinezza, un Barbey d'Aurevilly, un Villiers de L'Isle-Adam, ma anche un Huysmans — che evocherà in *Là-bas* l'ambiente di queste sette e di questi cenacoli equivoci — sono tutti testimoni di un mondo in cui s'intrecciano e si mescolano religiosità, satanismo, lussuria e perversione.

Qual è stata l'influenza reale di questi cenacoli? È difficile distinguere la parte dello snobismo, della moda e dell'adesione sincera. Per alcuni che vi si sono bruciati — Guaita muore nel 1897 sfibrato dalla morfina — ve ne sono altri che si sono limitati a una rapida incursione, e son stati pronti a tirarsi indietro, e altri ancora che hanno impudentemente sfruttato il filone d'oro. Rimane il fatto che un pubblico ha seguito — da Huysmans a Mallarmé e ad altri — e che tra il 1880 e il 1890, alla confluenza di correnti diverse, si disegna un intero paesaggio d'anima collettivo: l'apogeo del wagnerismo, la scoperta del romanzo russo (rivelato in Francia da E. M. de Vogué nel 1886). In ogni campo dello spirito, in questa fine di secolo la nuova sensibilità alla morte si alimenta alle correnti più diverse — dalle più pure alle più impure — di un risveglio mistico ch'è innegabile. Dallo spiritismo a un cristianesimo talvolta riscoperto alla fine del cammino, passando per le vie più bizzarre dell'occultismo, ciascuno sembra poter trovare la miscela che gli si confà.

A questo livello, più del discorso esplicito importano forse le risposte che diremo « sussurrate », ossia quei temi e quei simboli che s'intrecciano, insistenti *leitmotive* che costantemente ritornano.

In primo luogo l'angoscia allo stato puro, di cui è ancora Munch a darci la traduzione in una serie di litografie mediante la semplice fissità di uno sguardo in mezzo alla folla. E il tema è ancor meglio esplicitato in una litografia assai vicina nell'ispirazione, intitolata *Il grido*. Sullo sfondo di un paesaggio marino, sopra un molo, un personaggio allucinato grida un'angoscia di cui è il solo a conoscere il segreto.

Ma questa spoglia semplicità è lungi dal rappresentare il caso generale. I morti invadono con la loro presenza la letteratura e l'arte. Gli spettri di Strindberg ci introducono a una nuova mitologia fantastica delle immagini della morte, quali un'epoca le sogna. Ecco ritornare gli scheletri medievali, che Odilon Redon evoca festosi e beoni, e di cui il belga James Ensor popola l'incubo colorato e aggressivo delle sue visioni. La Danza macabra ricompare in grande stile, segnatamente nell'universo germanico. A. Rethel aveva dato l'esempio nel 1850 con la sua *Danza della morte*, riannodandosi alla tradizione di Holbein. Tra il 1880 e il 1910 altri seguono: F. Barth (*Die Arbeit des Todes*), Tobias Wein (*Ein Moderner Totentanz*), Hans Jentsch (*Ein Neuer To-tentanz*). A questi ritorni compiaciuti all'immaginario tradizionale si contrappongono le figurazioni nuove: *l'isola dei morti*, di cui Böcklin, uno dei più imitati tra tutti questi visionari, ha evocato nel 1880 la massiccia sagoma; e soprattutto — trascrizione delle apparizioni spiritiche — la diafana silhouette del fantasma, che vediamo talvolta nascere dalla nebbia per materializzarsi entro una cornice naturale (Borissov Moussatov: *Fantômes*, 1903).

Da questo proteiforme universo delle creature dell'aldilà emergono figure di intermediari che nei tratti talvolta attribuitigli appaiono insieme antichissimi e nuovissimi. È la morte, che ritrova spesso il volto tradizionale dello scheletro con la falce, ma anche l'angelo, reso più ambiguo che mai da una sessualità equivoca ch'è sicuramente uno dei tratti dell'epoca, e altresì dall'intercambiabilità che conferisce a Satana o all'angelo caduto (in Redon o Vroubel) la bellezza stessa delle creature celesti. La figura dell'angelo c'introduce a quel conturbante incontro della morte e della bellezza, della morte e della voluttà, di cui questa sensibilità fine di secolo va pazza. Dal neoclassicismo dell'epoca goethiana, l'angelo della

morte è decisamente cambiato. Può assumere i tratti dell'adolescente che l'eroe della *Morte a Venezia* seguirà, senza mai osare accostarlo, per le vie della città in preda all'epidemia... Se quest'immagine equivoca non è isolata, è tuttavia sotto i tratti della donna che si cela il più delle volte il pericolo mortale. La chimera, la sirena, la sfinge: altrettanti *leit-motive* ripetuti all'infinito, nell'arte come nella letteratura. Elena di Sparta, ma molto più Salomé divengono le figurazioni simboliche di questa identificazione della donna e della morte. Gustave Moreau è lungi dall'esser il solo ad esser stato ossessionato dal personaggio della figlia di Erode: Oscar Wilde nel 1896, e poi Richard Strauss, l'innalzano al rango di uno di quei tipi in cui una società — in tutti i fantasmi che l'abitano — si riconosce. Associando nella sua persona la voluttà e la morte, Salomé esprime il legame rafforzato, quale allora viene percepito, tra Eros e Thanatos.

Nella letteratura fantastica incontriamo infine una parte dei temi di cui abbiamo fatto l'elenco: il ritorno dei morti-doppi (all'epoca dello spiritismo), o il vampirismo, che risponde a una pulsione sadica di cui abbiamo appena visto la potenza.

Incontestabilmente, in questo campo va riconosciuta la priorità degli anglosassoni, anche se, da Ibsen a Strindberg, esiste un peculiare fantastico scandinavo, e se la letteratura francese — quella dei *Contes cruels* di Villiers de L'Isle-Adam, di certi racconti di Erckmann-Chatrian, e del Maupassant ossessionato di *Horla* — non ha ignorato questo genere di esperienze (ma, in questo periodo, a quali mai esperienze si rifiuta?). Rimane il fatto ch'è negli Stati Uniti e in Inghilterra, ad opera dei successori di Poe, che si fissano le regole di un genere, e — cosa che c'interessa più direttamente — si organizza la sua tematica. Semplificando parecchio, può dirsi che questo fantastico macabro di fine secolo si apre ancora solo prudentemente agli spazi infiniti e alle anticipazioni di quella che diverrà la fantascienza novecentesca. Quello che qui si trova spesso risvegliato, attraverso il contatto con le nuove scoperte dello spiritismo e dell'occultismo che son la moda del giorno, è ancora il fascino delle profondità, di un magismo rurale situato su una linea di continuità con i retaggi pre cristiani.

Il ritorno alla bestia, al gran dio Pan, ai segreti celati nella

landa o nelle cantine delle vecchie case: son questi i temi di cui si nutre il nuovo orrore degli autori americani Nathaniel Hawthorne (*La casa delle sette torri*), Ambrose Bierce, Henry James (*Giro di vite*), R. Chambers (*The King in Yellow*) o F. Marion Crawford (*Wandering Ghosts*). Nei *fantastics* di Lafcadio Hearn o di Matthew Shiel (*The House of Sounds*), come in un certo Kipling (*Il segno della bestia*) o nel Wilde del *Ritratto di Dorian Gray*, la scuola inglese segue la sua strada, nel solco di una tradizione più complessa che rinvia al *Frankenstein* romantico di Mary Shelley. E tuttavia, nascono in Inghilterra alcuni dei personaggi principali — cui è riservato un radioso avvenire — delle nuove mitologie di paccottiglia: Gerald Bliss resuscita il lupo mannaro, mentre nel 1908 W. Hope Hodgson esplora la *borderland*, quest'universo dei margini popolato di larve e di presenze fantastiche. Dopo averci fatto intravedere la caverna dei mostri sotterranei (*Il rifugio del verme bianco*), Bram Stoker iscrive di forza il suo nome tra i grandi creatori di miti con l'invenzione, negli anni Ottanta, del personaggio del conte Dracula, il vampiro che attraversa i mari nella sua bara contrabbandata per venire dal suo castello nei Carpazi a contaminare l'Inghilterra urbana e industriale. Questa fine di secolo ci lascia l'impressione di un aldilà di fantasia ripopolato di creature bizzarre, presenza ossessiva dei morti, e della morte che ci attende al varco. Quale portata si deve attribuire a questo aldilà per ridere, o per rabbrivire a buon mercato? Come il romanzo poliziesco, suo contemporaneo, il romanzo fantastico svolge innegabilmente un ruolo catartico delle angosce collettive dell'epoca; e al tempo stesso vi si inscrivono le produzioni e le creature di un immaginario collettivo che conserva tutta la sua creatività. Nel momento in cui, nell'Occidente delle società rurali, i folcloristi esumano, in una sorta di inventario *ante mortem*, il tesoro delle antiche credenze millenarie, viene strutturandosi un nuovo reticolo che associa imprestiti, retaggi e creazioni *ex nihilo*. Si dirà che la differenza, non piccola, è che ora non vi si crede; e che tutto questo si fa per gioco. Ma nel momento in cui il dottor Freud e i suoi emuli si pongono in ascolto dell'inconscio dei loro pazienti, sarebbe certo imprudente guardare con disprezzo a queste creazioni collettive per il cui tramite si esprimono, fosse pure in una

forma risibile, i nuovi giuochi dell'uomo e della morte.

Per chiudere questo capitolo, e contemporaneamente questo episodio dell'avventura collettiva, il tema ci mette dinanzi al problema della realtà e dei limiti della crisi di sensibilità collettiva che abbiamo tentato di cogliere nei suoi aspetti più diversi e sconcertanti. A partire di qui, si definisce un paesaggio d'anima collettivo che mi sembra in ogni caso oltrepassare le prudenti frontiere della marginalità dei decadenti entro le quali si è voluto confinarlo.

Fenomeno generalizzato, esso ha toccato l'intero Occidente, anche se presenta i tratti di una geografia differenziata, che si vorrebbe approfondire, giacché questo ritorno della morte non è stato vissuto allo stesso modo in Italia, a Parigi, a Vienna, a Bruxelles, nel mondo scandinavo o nei paesi anglosassoni sulle due sponde dell'Atlantico. Si delineano delle nebulose, e, inversamente, delle frontiere, che suggeriscono la speciale fragilità di certe aree culturali, senza che sia possibile — si badi — utilizzare linee di divisione semplici: per esempio la dicotomia di mondo cattolico e mondo riformato.

Dietro questa geografia, si profila in effetti una sociologia. Domandiamoci: il disagio che abbiamo descritto è il male specifico delle élites fine di secolo, delle aristocrazie dell'Europa centrale, come pure di borghesie occidentali poste di fronte alla revisione del sistema di valori edificato lungo il corso dell'Ottocento? Si tratta della decomposizione di quello che potremmo chiamare, per semplicità, l'universo vittoriano, e del modello sostitutivo ch'esso aveva insediato, in un incontro di compromesso con i valori cristiani profondamente minati? Fissare questo limite non significa affatto restringere la portata della rimessa in questione alle dimensioni di un semplice fenomeno appartenente all'ordine della moda, di un'increspatura nella storia di lunga durata delle mentalità collettive... Di fatto, la moda, gli orpelli, anche risibili, di cui un'epoca si riveste, non sono mai insignificanti. È attraverso questi linguaggi che si esprimono le crisi di civiltà più profonde. Intorno al 1900, le borghesie occidentali hanno sentito il fiato della morte; e il male di vivere degli individui si associa all'immagine della decadenza, o della morte collettiva, fantasticata in termini di Apocalisse.

L'Apocalisse verrà, sotto l'aspetto della prima guerra

mondiale; ma, come Voltaire aveva già fatto dire a Cunegonda in circostanze completamente diverse, « sono accidenti di cui non sempre si muore ». Rinchiuso, senza ragione alcuna di uscirne, nell'universo magico del sanatorio della *Montagna incantata*, Hans Castorp ne esce tuttavia, come tanti altri, per andare al fronte. Un'altra morte, i cui contorni sono in ombra, lo attende sulla Somme o nella Champagne. Ma questa fuga in avanti, di cui il primo conflitto mondiale costituisce lo scenario, affretterà la maturazione di cui era gravido tutto il periodo precedente. Ed entreremo allora nella modernità, nell'universo ch'è ancor oggi il nostro, in cui gli uomini hanno deciso di non parlar più della morte.

Parte settima

MORIRE OGGI

XXXVII. LA VITTORIA E L'ANGOSCIA

Abbiamo percorso i quattro quinti del Novecento, e senza attribuire a questa scansione per secoli una realtà fittizia, è indubbiamente abbastanza per tracciare un quadro del modo in cui si muore oggi, che non è quello di ieri. La percezione recente del peso di taluni flagelli tuttora invitti — il cancro ossessione del nostro tempo — cela ai nostri occhi una realtà. La vittoria sul cancro, che si annuncia prossima, e avverrà forse per gradi, o attraverso una somma di progressi circoscritti, regalerà all'umanità qualche anno di speranza di vita: forse due, secondo certe stime. Rimane nondimeno il fatto che la morte degli uomini d'oggi è divenuta, in parte, la morte ch'essi si danno, o cui è impensabile di poter sfuggire: recrudescenza della morte violenta accidentale, ma soprattutto di quella che riflette l'usura di organismi giunti al termine del loro ciclo vitale; malattie degenerative (succedute alle malattie infettive), di cui le affezioni cardio-vascolari, nel loro sviluppo attuale, sono l'espressione più diretta. Siamo forse giunti alla fine della strada? Ci sta dinanzi la necessità di rivedere la dinamica di speranza che sorregge la nostra vita da oltre un secolo? Gli ottant'anni di speranza di vita alla nascita, già conquistati per le donne in più d'un paese, sfiorati se non raggiunti per gli uomini, fissano dunque il limite di una vittoria non più suscettibile ormai che di qualche ritocco? Proponendo il modello demografico del secolo a venire, le estrapolazioni odierne considerano verosimile una speranza di vita alla nascita di un centinaio d'anni. Ma, palesemente, questo guadagno ha i suoi limiti, per ragioni che divengono sempre più complesse. In Occidente la speranza di vita alla nascita è cresciuta nel corso dell'Ottocento da trenta a cinquantanni, guadagnando dunque vent'anni. Passando da cinquanta a quasi ottant'anni, il nostro secolo ha regalato agli uomini altri trent'anni. Eccoli ora posti di fronte non al ritorno

di un modello bloccato di mortalità, ma all'instaurazione di un altro, in cui i progressi s'inscriveranno in maniera differente, e con maggiore difficoltà. L'evoluzione del tasso medio di mortalità — fino ad oggi un test efficace nella sua stessa rozzezza, perché registrava le vittorie della vita a partire dalla fine del Settecento — dopo aver declinato in maniera ininterrotta e spettacolare fino ai nostri anni Ottanta, raggiungendo il 9, 8, e persino il 7 per mille, nelle nostre società invecchiate s'è stabilizzata; e accade oggi talvolta che la mortalità riprenda a salire, dalla Germania alla Scandinavia o all'Europa orientale, superando di nuovo la barriera del 10-11 per mille. Sarebbe tuttavia ingenuo concluderne che la morte abbia cessato di indietreggiare. Si tratta invece di prender coscienza del più complesso paesaggio collettivo di società in via d'invecchiamento, in cui per comprendere l'equilibrio generale i tassi di natalità sono divenuti più importanti dei tassi di mortalità.

Un modello rinnovato.

Dal punto di vista del demografo, morire oggi è dunque innanzitutto questo: un'avventura collettiva che continua — quella dei progressi della lotta contro la morte — ma in cui affiora una svolta, maturata in questi ultimi venti o trent'anni in cui i progressi decisivi da un lato sembrano accelerare precipitosamente il passo, ma dall'altro svelano i loro limiti.

Attenersi a questa prima pesatura delle realtà demografiche della morte nel Novecento ha un suono paradossale: significa cancellare l'accidentale, l'avvenimento-cataclisma... in una parola, la violenza e le guerre, ossia qualcosa come dieci milioni di morti per l'insieme dell'Europa nella Grande Guerra, e da trentacinque a trentotto milioni di europei tra civili e militari morti durante il secondo conflitto mondiale. Bilanci di questa portata pongono degli interrogativi, tanto più che la violenza della morte nel Novecento non si esaurisce nelle due guerre mondiali. Per quanto cruenti, questi episodi non hanno perturbato durevolmente la tendenza generale alla riduzione della mortalità, o all'allungamento della speranza di vita. Detto questo, resta tuttavia evidente che le due guerre mondiali

hanno segnato in maniera profondissima il paesaggio collettivo degli atteggiamenti davanti alla morte. Se ci spingiamo al di là del quadro globale, anche a livello strettamente numerico il prelievo s'è inscritto durevolmente nelle piramidi delle età delle nazioni più colpite. Basta considerare, a titolo d'esempio, quella della Francia al termine della Grande Guerra (ma anche parecchio più avanti), o quella della Russia alla conclusione del secondo conflitto — con le spettacolari strozzature che scandiscono i prelievi delle guerre, e li ripercuotono a mo' di eco attraverso il fenomeno delle classi vuote — per misurare il duraturo impatto dei due cicli bellici. Inoltre, popolazioni o gruppi delimitati sono stati decimati selettivamente a tal punto da render impossibile qualsiasi effettiva ricostituzione. Si pensi ai genocidi, una parola ch'è un'invenzione del Novecento. Le guerre hanno dunque pesato massicciamente sulla storia contemporanea della morte; ma un'incidenza indubbiamente ancora maggiore di quella rappresentata dai prelievi diretti l'hanno avuta attraverso l'impatto sulle mentalità collettive e le ideologie. Quale sconfessione della lotta paziente e vittoriosa contro la malattia in queste esplosioni insieme brutali e deliberate della violenza omicida! Tutta una parte delle convenzioni che la società borghese ottocentesca credeva di aver durevolmente forgiato — il rispetto delle popolazioni civili, il codice dei rapporti tra combattenti — viene polverizzata dalla violenza deliberata di conflitti in cui il numero dei civili uccisi supera quello dei militari (seconda guerra mondiale), in cui lo sterminio di massa assume dimensioni finallora sconosciute, in cui l'espressione ideologica da parte dei fascismi di un progetto di annientamento collettivo (si tratti degli ebrei o degli slavi, o dei deboli di mente) assume un carattere sistematico. Per queste vie, il nostro secolo è, non meno che quello delle vittorie decisive contro la morte, quello del ritorno di un tragico di cui occorrerà tentar di analizzare i volti.

Presentare un quadro completo, e articolato, di questi nuovi aspetti della mortalità odierna significherebbe impegnarsi in una nuova avventura, e quasi in un nuovo libro. Accontentiamoci dunque di evocare in pochi tratti i diversi parametri che oggi governano l'incontro degli uomini con la morte. Abbiamo subito dichiarato le nostre cautele riguardo a

quell'indicatore ormai troppo semplice ch'è il tasso di mortalità. Rimane tuttavia vero che la sua evoluzione nelle società contemporanee fornisce un primo criterio, le cui risultanze sono senza appello. Alla vigilia del 1914, in più di un paese la mortalità restava elevata: tassi superiori al 20 per mille, e talvolta al 30 per mille, erano comuni nell'Europa orientale e nelle penisole mediterranee; con il 19 per mille (1900), l'Europa centrale, ma anche la Francia, precocemente « vecchia », assicuravano la transizione all'Europa atlantica — dalla Scandinavia alle Isole Britanniche ai Paesi Bassi — confermata nel suo privilegio di area a basso tasso di mortalità (sotto il 15 per mille). Oltreoceano, gli Stati Uniti e il Canada tendevano ad avvicinarsi al « modello anglosassone », e così pure le altre società bianche del Commonwealth, Australia e Nuova Zelanda, detentrici del record assoluto (10,7 per mille in Australia nel 1914). Sullo sfondo della riduzione generalizzata, una prima svolta s'inscrive nel periodo tra le due guerre, in momenti differenti a seconda dei paesi. Esaminando le curve, troviamo per esempio che in Polonia sono gli anni Venti a segnare lo stacco netto che tra il 1925 e il 1930 porta da un tasso « all'antica » del 25 per mille a un tasso prossimo al 15 per mille. In Italia, il mutamento si accelera intorno al 1930. Alla vigilia del secondo conflitto mondiale, in una geografia le cui grandi linee sono inalterate, i contrasti tendono tuttavia ad attenuarsi: se l'Inghilterra, i Paesi Bassi e la Scandinavia, ormai raggiunti dalla Germania, si situano già tra il 10 e il 12 per mille, in compagnia delle società d'oltreoceano, la Francia e le penisole mediterranee, attestate intorno al 15 per mille, sono state raggiunte dai paesi dell'Europa centrale e orientale. Con un tasso più o meno pari al 18 per mille, l'Urss è in via di colmare un ritardo considerevole. Per quanto crudelissima verso le popolazioni civili, colpite direttamente o indirettamente, la seconda guerra mondiale non interrompe (e anzi talvolta paradossalmente accentua, a combattimenti ultimati) la caduta dei tassi di mortalità quali vengono rilevati negli anni dal 1946 al 1955. Con qualche eccezione (Francia, Belgio, Austria, paesi « vecchi »...), la quasi totalità delle nazioni europee s'inscrive allora in una fascia compresa tra il 12 e l'8 per mille.

Poi, da una ventina, e soprattutto da una decina d'anni a

questa parte, comincia a delinearsi un rovesciamento di tendenza. Se certi paesi, il cui profilo demografico è ancora giovane, incrementano o mantengono i loro guadagni — citeremo da un lato le penisole mediterranee, e dall'altro le società bianche extraeuropee — e se in altri l'invecchiamento non si ripercuote ancora a questo livello (Francia, Belgio, Gran Bretagna), tutta una parte dell'Europa comincia a tradire il respiro pesante della sua demografia: così i tedeschi, l'Europa nord-atlantica dalla Scandinavia ai Paesi Bassi, ma anche l'Europa centrale e orientale. La Cecoslovacchia ha visto risalire la sua mortalità dal 9,3 all'11,5 per mille, l'Ungheria dal 10,5 al 13,1 per mille, l'Urss dal 7,2 al 9,5 per mille. Ma, palesemente, non occorre esser profeti per prolungare la curva, e annunciare il rovesciamento della tendenza nei paesi in cui ancora non si manifesta una risalita del tasso di mortalità. Questo indicatore, che nel suo calo ci ha offerto per lungo tempo una misura delle vittorie della vita, le riflette tuttora, paradossalmente, nel suo risalire, in quanto traduce il nuovo profilo di società in cui il gruppo degli anziani occupa un posto crescente. In tal senso, esso svela una delle linee di forza di cui occorrerà tener conto: l'invecchiamento è divenuto uno dei tratti della nostra epoca.

Per prendere in considerazione un altro test meno discutibile, rimane tuttavia vero che, con i suoi spettacolari progressi da tre quarti di secolo a questa parte, la speranza di vita alla nascita ci dà una misura più autentica di quella ch'è una vera e propria rivoluzione. Si ricorderà che tra il 1900 e la vigilia della prima guerra mondiale, nei paesi più avanzati la speranza di vita era pari, all'ingrosso, a poco meno di cinquantanni: un compromesso tra cifre maschili intorno ai quarantasette anni e cifre femminili sensibilmente superiori, ma anche tra profili nazionali fortemente differenziati. Il periodo tra le due guerre ha visto più o meno dappertutto la speranza di vita crescere in Occidente sino a cinquanta-sessant'anni per gli uomini, e oltre i sessanta per le donne, mentre l'Europa orientale e mediterranea colmava progressivamente il suo ritardo. Trent'anni fa, il dopoguerra ci pone di fronte a una situazione in cui, quasi dappertutto in Europa, le donne possono contare su una speranza di vita superiore ai settantanni, e gli uomini più o meno su

sessantacinque. Dopo di allora, le cose hanno continuato a marciare: nel 1977, la speranza di vita degli uomini sfiora in genere i settant'anni, e li supera in Norvegia (settantadue), nei Paesi Bassi (settantuno) e negli Stati Uniti (settantadue). Lo scarto rispetto alle donne s'è allargato, giacché queste raggiungono in generale una speranza di vita intorno ai settantacinque anni, superando talvolta addirittura la barriera degli ottanta (così negli Stati Uniti, in cui gli si riconosce nel 1977 una speranza di vita di ottantun anni).

Senza sofisticare più del necessario in quello che vuol essere soltanto uno sguardo d'insieme, rimane indispensabile intendere a quale livello, e su quali fronti, sono stati compiuti i progressi decisivi. Diremo, semplificando, che sino agli ultimi decenni una parte non trascurabile dei guadagni realizzati ha riguardato la mortalità infantile dei minori di un anno di età. Al principio del nostro secolo, se progressi considerevoli erano stati compiuti a partire dal decennio 1860-70 nelle fasce d'età intermedie — intendiamo tra uno... e quarantacinque anni! — la mortalità infantile rimaneva stabile ad un livello elevato: per fare un esempio, intorno al 150 per mille in Gran Bretagna, abbastanza rappresentativa dell'Europa occidentale. Certo, più di un paese aveva superato questo stadio. Troviamo nel gruppo, senza sorpresa, la Svezia (96 per mille) o la Norvegia (88 per mille). Inversamente, l'Europa mediterranea (Spagna, 195 per mille), l'Europa centrale (Germania, 207 per mille; Austria, 221 per mille) e l'Europa orientale (Russia, 260 per mille) continuavano a registrare tassi altissimi. A partire dalla prima parte del secolo, in questo campo i guadagni sono stati molto netti, e continui. Il dopoguerra ha visto la mortalità infantile ridursi a un tasso ormai decisamente basso: tra il 10 e il 20 per mille nei più dei paesi europei o del Nord-America, anche se nel 1975 rimanevano, a confermare la regola, un paio di eccezioni (Portogallo, 38 per mille). Questo bilancio è a un tempo decisivo e annunciatore dei suoi limiti: appare difficile realizzare altri guadagni nel campo della mortalità infantile.

I progressi recenti toccano i gruppi adulti, quei cittadini tra i quarantacinque e i cinquantacinque anni di cui ci si dice che negli Stati Uniti il loro tasso di mortalità è sceso tra il 1973 e il 1975 sei volte più velocemente che nei tredici anni precedenti, mentre tra i sessantacinque e i sessantasette anni la caduta

della mortalità è stata, nello stesso periodo, quattro volte maggiore che nel decennio precedente.

La morbidità contemporanea.

Non si muore più nel Novecento per le stesse ragioni che in passato, o anche soltanto ieri. Il fatto è così palese che si esita a richiamarvi l'attenzione. Bisogna tuttavia tentare di misurare il peso della novità, in un campo che si presta all'affabulazione: i passaggi che s'inscrivono nella coscienza collettiva — così la sostituzione del cancro alla tubercolosi nelle paure collettive — avvengono con una qualche inerzia, ma anche, inversamente, forzando le tinte. Disponiamo tuttavia di una massa di statistiche che autorizzano una pesatura oggettiva, anche s'è importante distinguere tra i conteggi della morbidità e delle ospedalizzazioni e quelli della mortalità: le malattie che uccidono non sono necessariamente le più frequenti. Prese dunque tutte le precauzioni del caso, il profilo generale è nettissimo: oggi si muore di affezioni cardiovascolari, di cancro, d'incidente o di malattie nervose. Le malattie dette degenerative, scotto di una vita prolungata, facilitate da un certo numero di abitudini sociali (l'alcool e il tabacco), hanno dato largamente il cambio alle malattie infettive.

Il riflusso di queste ultime s'inscrive in maniera diretta sulla linea delle grandi scoperte dell'epoca di Pasteur, ma il Novecento ha apportato la sua quota di novità, talune essenziali. Se la vaccinazione, e poi la sieroterapia, applicate a tutta una gamma di malattie infettive, erano state messe a punto già alla fine dell'Ottocento, gli anni Venti del nostro secolo hanno introdotto la vaccinazione antidifterica e il BCG antitubercolare, gli anni Sessanta il vaccino orale antipolio e i vaccini contro il morbillo e la rosolia. La vaccinazione sistematica ha realizzato una protezione efficace in numerosi paesi, conducendo alla completa scomparsa di una serie di mali un tempo temibili. Altre rivoluzioni terapeutiche hanno completato l'arsenale della lotta contro le malattie infettive: alla vigilia della seconda guerra mondiale, da un lato la messa a punto dei sulfamidici e dall'altro l'invenzione della

penicillina da parte di Fleming preparano il colpo di grazia inferto a tutta una serie di affezioni ribelli; e il ricorso a una gamma diversificata di antibiotici a partire dagli anni Cinquanta conferma questa nuova vittoria.

È possibile seguire, lungo il corso del Novecento, l'estirpazione dei vecchi temuti flagelli. Tra il 1913 e il 1926 in Russia la mortalità dovuta al tifo si trova già ridotta a un terzo. Un po' dappertutto la febbre tifoide cessa di esser mortale tra il 1930 e il 1950. Negli Stati Uniti, in cui nel 1900 falciava ogni anno ventisette abitanti su centomila, nel 1940 ne uccide soltanto più uno. Nel frattempo la mortalità imputabile alle malattie dell'infanzia (scarlattina, orecchioni, morbillo) è caduta, sempre negli Stati Uniti, da sessantacinque a quattro per centomila abitanti, e quella dovuta alle affezioni intestinali da centoquindici a meno di nove. L'esempio più dimostrativo, data l'importanza del flagello, rimane quello della tubercolosi. Al principio del secolo conservava un peso considerevole: oltre trecento morti l'anno su centomila abitanti in Austria e in Ungheria, circa centocinquanta in Inghilterra, in Germania e negli Stati Uniti, come pure in Belgio, in Spagna o in Italia. Nei paesi belligeranti la Grande Guerra ha stimolato la malattia, la cui aggressività è spesso raddoppiata. Ma, prima ancora dell'intervento di antibiotici e trattamenti chimici (dopo il secondo conflitto mondiale), il declino della tubercolosi era dappertutto cominciato, anche se taluni paesi, come la Germania, l'Italia, e soprattutto la Francia, hanno dovuto affrontarne la recrudescenza fino agli anni Trenta. Alla vigilia del secondo conflitto, i tassi di mortalità per tubercolosi non superavano più (se non eccezionalmente) il livello di cento per centomila, e in alcuni paesi, tra cui l'Olanda, erano caduti sotto il livello di cinquanta. Il dopoguerra ha visto il ridursi delle affezioni tubercolari a poca cosa: a Parigi, dove fino al 1945 venivano ospedalizzate per tubercolosi ventimila persone l'anno, nel 1978 non si contano più che duemila ricoveri.

Il computo americano dei « Vital Statistics Rates », che censisce le malattie e il loro impatto dal 1900 ai giorni nostri, ci permette di seguire il passaggio dalle malattie infettive alle malattie di degenerazione (vedi la tabella a fronte).

Per quanto semplificata, la nostra tabella mette in nettissima evidenza un'evoluzione secolare. Si segue l'ascesa

del cancro, che quadruplica la sua percentuale, divenendo oggi la seconda causa di morte, e il cui prelievo in tasso assoluto su centomila abitanti cresce di oltre il 100 per cento, suggerendo una diffusione reale del male, e non semplicemente un aumento relativo o legato a una diagnosi più precisa. Lo stesso vale per le affezioni cardiache, oggi prima causa di morte, quando nel 1900 erano soltanto in quarta posizione (la svolta è avvenuta negli anni Trenta). Asso-

	1900		1920		1930		1940		1970	
	A	B	A	B	A	B	A	B	A	B
Malattie infettive	474	29	312	26	199	18	134	12	75	8
(di cui la tubercolosi)	184	11	97	8	63	5	45	4		
Cancro	67	4	86	7	101	9	120	11	160	17
Malattie cerebro-vascolari										
(a)	106	7	93	7	86	7	90	8	105	11
Cuore (b)	147	9	166	13	224	20	291	27	360	38
Totale (a)+(b)	253	16	259	20	310	28	381	35	465	49
Incidenti	79	4	84	7	102	9	99	9	55	6

A: tasso annuo lordo di morti per 100.00G abit.;

B: percentuale della mortalità annua globale.

ciate alle affezioni cerebro-vascolari, esse rappresentano quasi la metà dei decessi, e un prelievo annuale che dall'inizio del secolo ai giorni nostri è quasi raddoppiato. Se vi aggiungiamo l'arteriosclerosi, il diabete (il cui peso è rimasto stabile dall'inizio del secolo), la cirrosi epatica e le nefriti (per non citare che le voci più grosse), scorgiamo chiaramente la fioritura delle malattie di usura, o degenerative. Che è alla fin fine un modo di riconoscere un profilo d'insieme in cui si traduce l'invecchiamento della popolazione; e l'argomento vale anche per il cancro, che, se può colpire i giovanissimi, non perciò ha meno a suo bersaglio elettivo l'adulto che avanza nell'età, e in cui si riflette altresì l'impatto delle abitudini alimentari o sociali.

Si comprende meglio, ormai, la nuova gerarchia delle paure, anche s'essa non riflette il peso oggettivo del prelievo operato, ma fa posto a un'attività tabulatrice, che personalizza gli avversari... Un sondaggio sistematico svolto per un anno

(1977) sulle colonne del serissimo « New York Times » mi ha fornito oltre quaranta articoli, cronache o semplici annunci concernenti le malattie, i loro pericoli e il loro trattamento. Ebbene, le malattie infettive vi occupano un posto modesto (quattro casi), anche se si registra il timore dei nuovi virus (un'affezione nervosa virale diffusa dagli interventi chirurgici) o delle vecchie malattie mal estirpate. L'attenzione si concentra invece sui nuovi flagelli, ma in maniera ineguale: il nostro campione offre infatti soltanto una mezza dozzina di documenti sulle affezioni cardiache, contro ventisette sul cancro. E il primo gruppo è costituito per metà da articoli incentrati sui rischi dell'alcool e del tabacco: palesemente, il rischio cardiaco, se non è sottovalutato, non è però l'oggetto di un investimento collettivo, come l'angoscia del cancro.

Si scopre anche l'importanza crescente di malattie, o di mali, propriamente sociali, prodotti delle condizioni di vita attuali: i malanni dello stress e le affezioni nervose e mentali, che si stenta talvolta a catalogare, perché se da un lato s'inscrivono massicciamente nelle statistiche delle ospedalizzazioni, dall'altro sono quasi assenti dalle statistiche della morte, che le rivestono di panni differenti. Ma risultano evidenti, oltre ai misfatti dell'alcool nella più gran parte delle cirrosi epatiche, di una dieta troppo ricca (l'ostinata irriducibilità del diabete) e del tabagismo, il ritorno della morte violenta dovuta agli infortuni sul lavoro e il sempre più massiccio fenomeno della mortalità da incidenti stradali. Questa mortalità accidentale aveva conosciuto una flessione alla vigilia, e anche all'indomani della seconda guerra mondiale. Ed ecco che si gonfia di nuovo, benché in maniera ineguale da paese a paese. La Francia, in cui questa categoria di morti violente è quasi raddoppiata in vent'anni, passando da ventisei a quaranta vittime l'anno per centomila abitanti, indica la tendenza. E va osservato che il prelievo colpisce elettivamente le classi giovanili — tra i quindici e i venticinque o trent'anni — che sono le più esposte a questa forma odierna della morte. Negli ex voto visibili nei santuari dell'Italia d'oggi, le immagini dell'ecatombe automobilistica del fine-settimana hanno sostituito nel corso degli anni Cinquanta le scene belliche del secolo precedente.

Di fronte a questa nuova generazione di malattie, o di cause

di morte, è lecito affermare che il flusso delle vittorie della scienza medica, dopo un cinquantennio di avanzate, segna il passo? Il pubblico, sempre più informato, e che mal sopporta di vedere il cancro tuttora invitto (almeno a livello globale), è forse talvolta portato a crederlo. Ma si tratta, dinanzi a un impressionante bilancio di conquiste, di una visione ingiusta. Non rientra tra i nostri scopi dar conto in maniera particolareggiata di queste conquiste, ma dobbiamo almeno ricordare i fronti principali su cui sono state realizzate.

La chemioterapia, nel senso più vasto del termine, o una farmacologia scientifica, hanno messo a punto nuove sostanze che hanno modificato le tecniche terapeutiche in interi settori: dall'insulina negli anni Venti fino agli anti-istaminici e al cortisone tra il 1940 e il 1950 e a tutta la batteria delle chemioterapie applicate da vent'anni a questa parte al trattamento del morbo di Parkinson come a una varietà di forme di cancro, le cose sono cambiate e cambiano ininterrottamente. Oggi il rafforzamento delle difese naturali mediante il ricorso all'immunoterapia occupa un posto crescente accanto alla chemioterapia. L'impiego delle radiazioni ha d'altronde conosciuto un progresso e un raffinamento crescenti, sia come strumento di esplorazione e di diagnosi, sia come uno tra i principali mezzi di cura nelle affezioni cancerose. In questo panorama, i progressi convergenti della chirurgia costituiscono indubbiamente la terza tra le voci essenziali ch'è impossibile passare sotto silenzio. I progressi dell'anestesia e della rianimazione da un lato, la banalizzazione delle trasfusioni di sangue grazie alla scoperta prima dei gruppi sanguigni e poi del fattore Rh dall'altro, hanno aperto la strada, e reso oggettivamente possibile, a un ritmo vieppiù accelerato, tutta una serie di nuovi interventi. La neurochirurgia è nata alla vigilia della prima guerra mondiale. Il periodo che noi viviamo è quello degli innesti e dei trapianti di organi vitali: trapianti di rene a partire dagli anni Sessanta, seguiti dai primi trapianti di cuore, uno dei grandi eventi del periodo più recente. Le tecniche di prolungamento della vita, e, mediante innesti e trapianti, d'intervento diretto nel campo delle malattie degenerative, hanno realizzato un nuovo stadio della lotta contro la morte. In occasione di un incontro recente, certi demografi odierni,

studiando la mortalità dei gruppi di anziani, s'interrogavano — a me pare, non senza ingenuità — sull'importanza crescente in queste fasce d'età degli « scampati »: scampati al cancro grazie alla chirurgia o alla chemioterapia... E si preoccupavano per il « deterioramento » di uno stock umano, nelle fasce d'età più alte in cui questi « scampati », sottratti alla selezione, occupano un posto crescente.

Invecchiare oggi.

I paesi dell'Occidente scoprono, al livello stesso dei *media*, il fatto dell'invecchiamento, che si esprime nell'accrescimento delle fasce d'età più elevate — oltre i sessantacinque anni — nell'insieme della popolazione. Questa scoperta produce la preoccupazione per il peso sempre maggiore, nelle società moderne, degli inattivi in rapporto alle classi d'età produttive. Gli americani hanno così potuto misurare un'evoluzione che conduce dal 4,1 per cento di ultrasessantacinquenni nel 1900 al 6,8 per cento nel 1940 e all'8,9 nel 1975. Ma una proiezione sull'arco dei prossimi decenni li gratifica dell'11,7 per cento nel 2000, per superare il 16 per cento nel 2050. Una nazione che finora ha tanto investito sul tema della sua giovinezza si trova posta di fronte a una realtà per essa inedita: si vedrà che cosa ne risulterà al livello delle sensibilità collettive. La vecchia Europa, come si dice, meritava talvolta il suo nome fin dal principio del secolo. L'esempio francese rischia di forzare le tinte, giacché il fenomeno vi era stato precoce, a causa di una debole natalità avvertibile fin dall'Ottocento: nel 1800 il 3,6 per cento dei francesi aveva più di sessantacinque anni, una quota che nel 1900 era già salita all'8,3 per cento. Nel 1970 gli ultrasessantacinquenni erano pari all'11,4 per cento della popolazione francese. Una proiezione forse pessimistica (Bourgeois-Pichat) ci gratifica nel 2000 del 15,6 per cento di vegliardi, e addirittura del 43,5 nel 2050! Dinanzi alle proiezioni occorre conservare la testa fredda, anche se ci corre l'obbligo di esaminarle con attenzione. Ma un trattato americano dell'immediato dopoguerra non ci prometteva il 15 per cento nel 1970? L'inatteso ringiovanimento della popolazione grazie al rialzo della natalità ha smentito queste

previsioni. Gli è che la quota delle persone anziane nella società entra in un equilibrio globale, in cui l'evoluzione delle nascite è determinante: oggi meno che mai è possibile parlare della mortalità presa isolatamente.

A cominciare dal periodo 1930-50, l'Inghilterra e la Germania hanno raggiunto il gruppo dei paesi vecchi. Meno lineare di quel che si sarebbe potuto prevedere — la forte natalità dei decenni che hanno seguito l'ultima guerra ha ringiovanito per un certo periodo le società europee — il movimento di lunga durata è nondimeno irreversibile. Abbiamo ormai fatto l'abitudine a piramidi delle età sul tipo di quella della Francia, o meglio ancora della Svezia, meno torturata dalle rientranze e sporgenze corrispondenti ai prelievi delle guerre: piramidi strette alla base, panciute, larghe in cima.

L'altra morte

Dinanzi a tante constatazioni, e così massicce e convergenti, che delineano nettamente un nuovo modello della morte nel Novecento, può venir fatto di credere che taluni parametri demografici abbiano perduto importanza. A leggere certi demografi, parrebbe proprio che il problema della disuguaglianza davanti alla morte sia il retaggio obsoleto di un Ottocento concluso. Ma basta riportarsi alle statistiche demografiche francesi del periodo 1955-71 per scorgere quanto restino ancora notevoli le differenze tra i vari gruppi sociali. A trentacinque anni, nel pieno dell'età, un maestro elementare o un membro delle professioni liberali dispone ancora di una speranza di vita di quasi quarantun anni, mentre un manovale può contare su appena trentatré anni: uno scarto di otto anni. Certo, la classifica delle speranze di vita non è un calco meccanico della gerarchia sociale. Lo stesso fatto che in testa si trovino i maestri elementari e i membri del clero suggerisce una diversa codificazione, di ordine culturale altrettanto e più che d'ordine economico, che privilegi il modo di vita: una constatazione confermata, *mutatis mutandis*, dagli studi condotti negli Stati Uniti. Presa alla lettera, questa rilettura rischia però di risultare mistificante, giacché per il

tramite delle abitudini e dei comportamenti socioculturali quelli che in ultima istanza contano sono, malgrado tutto, fattori fondamentalmente sociali, di cui l'alcolismo, anche se non è più soltanto l'evasione del povero, è uno dei veicoli importanti, e di cui l'igiene — la quale rimane un privilegio più avaramente diffuso che non si creda — è un altro aspetto essenziale.

È forse quando le si studia nello spazio, a partire dalla geografia differenziale della mortalità, che si rimane maggiormente colpiti dal peso tenace delle diseguaglianze sociali davanti alla morte. La Francia della vita più breve, ch'è anche quella dell'alcolismo, è la Francia industriale del Nord e del Nord-est, o quella delle campagne fragili della Bretagna o dell'Alvernia... Senza rinchiuderci in una lettura riduttiva, è giocoforza riconoscere che si è forse cantato vittoria troppo presto. All'interno stesso delle nostre società « avanzate » è visibile la frontiera che separa il vecchio e il nuovo modello della morte. La mortalità media dei minori di un anno è tra gli algerini che vivono in Francia più elevata del 60 per cento rispetto ai francesi; e nell'ambito stesso di questi ultimi lo scarto tra i figli dei manovali e quelli dei quadri o dei membri delle professioni liberali rimane cospicuo. Dietro l'apparente monolitismo dell'attuale modello della morte, che ci fa inclinare a rinchiuderci nell'atteggiamento egoistico e freddoloso di vecchi — o futuri vecchi — più inquieti che incantati di questo supplemento virtuale di vita di cui sono stati gratificati, il richiamo delle frontiere che passano all'interno del nostro universo ci rinvia, più largamente, a quell'altro mondo ch'è alla nostra porta, e che c'interroga.

Penso all'insieme dei paesi sottosviluppati del Terzo Mondo, in cui la mortalità, mascherata talvolta dalla straordinaria giovinezza delle popolazioni, si situa a livelli del 20-25 per mille in Africa, del 16 per mille in India o in Pakistan, del 18 per mille in Bolivia... Ma, più ancora di questo test ambiguo, è il tasso di mortalità infantile che evoca l'Europa di un secolo fa: superiore al 100 per mille nel 1977 nella popolazione nera del Sud-Africa o della Rhodesia, come pure in Egitto; superiore al 50 per mille, in parecchi paesi latinoamericani. Mondo della denutrizione, mondo delle carestie, e anche mondo delle guerre, in gridante contrasto con

questa pace di trentacinque anni di cui godiamo dal 1945...

Prevediamo l'obiezione: che cosa ha a che fare con il nostro discorso — se non come stridente contrappunto alle realtà più sopra evocate — quest'altra morte, ossia la morte dei bambini del Biafra o del Bangladesh, la morte del Vietnam torturato da oltre trentanni di guerra, la morte che ci aggredisce, insieme vicina e lontana, nelle immagini della televisione? Ma, anche senza voler anticipare sugli sviluppi a venire, è davvero possibile passare sotto silenzio questa spaccatura del mondo, che ci pone sull'uscio il richiamo di quell'altra morte di cui noi ci siamo liberati?

XXXVIII. ALL'INSEGNA DELLA «MORTE TABU'»

Da dieci o quindici anni a questa parte, abbiamo imparato a riconoscere e ad analizzare il tabù che grava sulla morte nelle nostre società liberali novecentesche. Ultimamente, il tema è stato trattato con tale larghezza da una letteratura cui si accodano i *media*, da aver perduto ogni novità: cos'è mai un silenzio strombazzato da tante bocche? E, con il curatore della recente (1979) messa a punto della bibliografia americana sulla morte, si potrebbe osservare ironicamente che questo « tabù » è ormai indiscutibile, giacché settecentocinquanta titoli recenti sono stati consacrati ad analizzarlo! Resta nondimeno che questa insistenza è proporzionata a un fatto sociale di prima grandezza, e ch'essa non diminuisce minimamente il merito di coloro che per primi hanno attirato l'attenzione su questo punto nel mondo anglosassone (Gorer, *Pornography of Death*, 1955; Feifel, *The Meaning of Death*, 1959) e nell'Europa continentale (innanzi a tutti, Philippe Ariès).

È dunque a partire da un flusso di letteratura relativamente recente che possiamo tentare di presentare non già un'analisi completa, che eccederebbe le dimensioni di questa esposizione, ma un panorama sintetico del modello contemporaneo degli atteggiamenti davanti alla morte. Consapevole di tutto ciò che una tale ricostruzione può avere di semplificatorio in una materia sovrabbondante e ripetitiva, cercherò di esplicitare questa struttura a due livelli. Il primo è quello della rilevazione dei gesti, degli atteggiamenti e delle pratiche, in cui l'esclusione dei morti s'inscrive in maniera inequivoca, e spesso brutale. Ma sullo sfondo, al livello dell'« immaginario collettivo », le cose sono molto meno nette, la consegna del silenzio meno rispettata: è l'universo dei sussurri e delle grida, nei quale pure bisognerà addentrarsi.

Essendo stati principalmente l'opera di sociologi, di psicologi, o in generale di saggisti impegnati nell'analisi del

presente, gli studi degli anni Cinquanta non c'informano (eccettuato l'universo americano) sul modo in cui questo modello s'è imposto ed è divenuto dominante nel corso del Novecento. In mancanza di studi precisi, una messa a punto del genere è tanto più difficile, in quanto ci mette con ogni evidenza di fronte a un universo più frammentario e disperso che mai: nonostante la potenza dei *media*, e, a un livello più profondo, della presione sociale rafforzata dall'urbanizzazione e dai differenti aspetti della « modernizzazione », non esiste più un Occidente. Quel che diremo tra un momento estrapolando a partire dal modello americano e dalle sue varianti europee, a quale Europa si applica? Sarebbe troppo comodo, per sgombrare il campo, torcere il collo una buona volta a quella morte « popolare » rurale che non finisce mai di morire. Significherebbe riconciliarsi finalmente con gli antropologi, per i quali la modernità nasce in qualche punto tra il 1870 e il 1914, sulle spoglie di una civiltà tradizionale di cui pensiamo di aver tuttavia dimostrato che non aveva nulla di monolitico. Ma, alla fin fine, rimane un'Europa rurale, e persino talvolta urbana, per la quale la disfatta dei riti folclorici e delle solidarietà comunitarie è un fatto di ieri... quando pure si tratti di un processo compiuto. Si vorrebbe poter tracciare l'impossibile frontiera tra la modernità e le resistenze, o i conservatori, nell'Occidente odierno.

Tirate le somme, le monografie scientifiche ci dicono però la distruzione, ormai irreversibile, di tutto un insieme di gesti. Quando nel villaggio il falegname (seppure esiste ancora) ha cessato di fare le bare su misura, ed è diventato il rappresentante di una ditta, se così può dirsi, di *prêt-à-porter* della città vicina, i funerali campagnoli hanno subito un duro colpo. La bara fabbricata in serie porta con sé il carro funebre e tutta una serie di prestazioni di servizi che gradualmente distruggono quel che ancora restava vivo nei sistemi di vicinato e di organizzazione comunitaria. Il marmista urbano ha sostituito il falegname o il tagliapietra: il mondo rurale si mette alla scuola della città.

L'esclusione novecentesca della morte, e dei morti, associa nel gruppo delle sue cause elementi differenti, seppur partecipi di un'atmosfera comune. Tra i temi principali si è tentati di collocare subito (e senza anticipare) l'avvento della

commercializzazione, che inserisce la morte nel quadro di un ciclo di consumo (dalla bara al cimitero), e della medicalizzazione, che per il tramite dell'ospedalizzazione s'impadronisce del malato e del moribondo; ma, ancor più largamente, lo sgretolarsi (causa o conseguenza?) di quelle strutture famigliari (o collettive) attorno alle quali s'erano organizzati nell'Ottocento i rituali della morte, per tacere del riflusso del sacro, di cui pure dovremo render conto. Meglio celati, giocano in profondità altri determinismi, di cui l'evoluzione demografica delle nostre società in via d'invecchiamento non offre al nostro sguardo che l'aspetto più evidente.

Sarebbe troppo semplice e ingenuo parlare in termini di contaminazione, di un'americanizzazione progressiva che conquista l'Europa per tappe: il contagio non spiega nulla, o ben poco. Ma è innegabilmente negli Stati Uniti che, nel periodo tra le due guerre, si sono dapprima insediati gli elementi costitutivi del sistema che i sociologi inglesi degli anni Cinquanta hanno poi scoperto installato nel loro paese, e che ritroviamo in seguito sul continente in tutta un'Europa nord-atlantica di tradizione riformata, mentre l'Europa cattolica, soprattutto meridionale, è rimasta a lungo molto più riluttante (la penetrazione, parziale, è infine avvenuta attraverso la Francia, soprattutto a partire dagli anni Sessanta).

La mappa che siamo oggi in grado di proporre riflette, nelle sue stesse incertezze, questo equilibrio sul terreno, caratterizzato da una diffusione incompiuta, in cui si compongono l'ineguale invecchiamento, l'ineguale urbanizzazione, l'ineguale medicalizzazione, l'ineguale commercializzazione, nonché retaggi differenti nel campo della religione, delle strutture famigliari, del posto occupato dallo Stato... Il modello più compiuto e complesso rimane quello degli Stati Uniti, e poi del Canada, benché un approccio più approfondito debba forse sfumare tra un'America californiana delle sperimentazioni di punta e un'America della costa nord-orientale, rimasta più europea. Inghilterra, Paesi Bassi e Scandinavia offrono un secondo tipo, in cui la privatizzazione e la commercializzazione sono incontestabilmente meno spinte, e in cui l'egemonia del *funeral director* rimane lontanissima dal modello americano, ma che sicuramente

differisce dai siti di transizione come la Germania e la Svizzera, in cui si ritrovano taluni tratti dell'universo riformato, e segnatamente il peso crescente della cremazione nella gamma delle pratiche funerarie. Né il mondo cattolico è più omogeneo, associando siti in cui la commercializzazione rimane relativamente discreta, l'influenza religiosa spesso forte, ma con spiccati contrasti tra paesi che si muovono in fretta (Francia) ed altri che si sono messi in cammino soltanto recentemente (Spagna, Italia). Esiste un modello socialista di gestione della morte? Prenderlo in esame nel suo insieme ci porterebbe a oltrepassare la frontiera geografica ch'è stata finora la nostra. È un tema di grande ampiezza, che, nel timore di trattarlo inadeguatamente, non ci arrischieremo ad affrontare. Ma è palese che questo modello, agli antipodi del sistema americano come del retaggio cattolico dell'Europa meridionale, rispecchia anch'esso, nei suoi contrasti interni, il peso delle eredità culturali. Tra la Cecoslovacchia, ben integrata (si veda il suo tasso di cremazioni) nel modello dell'Europa centrale, e la Polonia e la Russia, uno studio comparativo sarebbe, su questo piano, appassionante.

Quale tabù?

Che cosa sta dietro l'espressione (la cui comodità è forse fallace) di « tabù della morte », confluenza di più evoluzioni convergenti?

Anzitutto, molto semplicemente, la constatazione di un'esclusione, o di un interdetto di fatto. Riprendiamo per un momento la via dei sondaggi: se la loro rozzezza o ingenuità si presta a discussioni, il loro bilancio rimane suggestivo. Si veda il caso della Francia. I dati più precoci (1958) concernono un campione ben delimitato di giovani (studenti) tra i diciotto e i trent'anni, e, una decina d'anni più tardi (1969), tra i quindici e i trent'anni. Ma, alla luce delle inchieste successive, la formulazione della domanda — « Vi *preoccupa* qualche volta il pensiero della morte? » — sembra aver chiaramente sollecitato una risposta negativa.

Vi preoccupa talvolta il pensiero della morte? (In %)

	Sì, molto	Sì, abbastanza	No, mai
1958	8	28	64
1969	7	26	67

Dall'uno all'altro sondaggio, l'affermazione massiccia di un franco disprezzo tocca i due terzi di questi giovani. Abbiamo forse colto sul vivo il « tabù » della morte? Ma nel 1969 un sondaggio effettuato dal National Opinion Research Centet dell'università di Chicago vuol sapere se gli adulti interrogati pensano « all'incertezza della loro vita, o alla morte di una persona cara ». E il risultato è molto più articolato...

	Spesso	Qualche volta	Mai o quasi mai
Usa 1969 (in %)	32	36	32

Anche se, in questa popolazione di adulti, il calo della percentuale degli indifferenti era scontato, la formulazione della domanda, a un tempo più aperta e più chiusa, se così può dirsi, ha contribuito a mettere in luce un equilibrio nettamente diverso. Si vedano ora le risultanze di un'inchiesta condotta in Francia nel 1977 su un campione di giovani di età compresa tra i diciotto e i ventiquattr'anni (Sofres per Antenne 2)

Pensate alla morte?

In %	Spesso	Qualche volta	Raramente	Mai
1977	16	38	15	31

Le cifre testimoniano altrettanto — e più — per una riscoperta tutta contemporanea della morte che per l'illustrazione del modello della « morte tabù » nella sua relativa continuità nel cuore del Novecento. Ciò detto, questi dati mostrano nondimeno innegabilmente che nelle nostre società novecentesche la preoccupazione della morte è arretrata: nella Francia del 1977 il *memento mori* della

tradizione cristiana corrisponde ormai soltanto alle preoccupazioni di un adulto su cinque... Le modulazioni a seconda del sesso, della condizione sociale, della religione e del livello d'istruzione, oltre a quella — testé messa in evidenza — dell'età, sfumano il profilo d'insieme. L'idea della morte rimane più familiare alle donne: il 26 per cento spesso, il 15 per cento mai, contro il 14 e il 26 per cento rispettivamente nel caso degli uomini. Essa è inoltre più presente tra i quadri superiori (31 per cento spesso, 9 per cento mai) che tra gli operai (9 e 24 per cento); ciò che rispecchia indubbiamente anche un dislivello culturale, giacché la familiarità con l'idea della morte cresce con l'istruzione (il 33 per cento di « spesso » al livello dell'insegnamento superiore, contro il 18 al livello elementare). Ma l'impregnazione religiosa giuoca senza dubbio anch'essa un ruolo significativo in questa differenziazione, giacché apprendiamo, senza sorpresa, che il pensiero della morte occupa i cattolici più degli increduli, benché esista un robusto contingente di cattolici occasionali o non praticanti inclini a farsi assorbire piuttosto dal modello degli increduli che non da quello dei vecchi credenti...

Nel Novecento la morte ha dunque cessato di mescolarsi ai nostri pensieri quotidiani. Ma basta ciò per concludere ch'è diventata un « tabù »? L'oggettività di un sondaggio-rilevazione è probabilmente qui insufficiente. Si può forse ricavare di più da indagini più indiscrete, o meno dirette, come ad esempio un sondaggio francese che negli anni 1968-69 si preoccupava di sapere (utilizzando purtroppo campioni molto limitati) in quale stato d'animo si pensa alla morte:

In %		
La paura, l'angoscia	La rivolta, la collera	La calma attesa
46	10	43

Oppure quel sondaggio recente di « Le Pèlerin » (1978), che poneva la duplice domanda: Quale morte vi augurate?

Quale morte di augurate? (In %)

Improvvisa	Vederla venire	Senza opinione
77	12	10

Se aveste tre mesi per prepararla, preferireste:

<i>Se aveste tre mesi per prepararla, preferireste (in %):</i>		
Saperne l'imminenza	Non sapere	Senza opinione
38	53	9

Qui l'inconscio sembra parlare più direttamente che nella falsa serenità del pensiero chiaro, e qui s'inscrive in maniera più netta il rifiuto attuale di un'immagine divenuta incongrua. E risulta alla fin fine soltanto apparente la contraddizione tra questo auspicio di silenzio e d'ignoranza e il recentissimo ritorno di una preoccupazione di pedagogia esplicativa, quale è rivelato dal sondaggio francese del 1978:

Bisogna parlarne ai bambini? (in %)

Sì	No	Senza opinione
91	6	3

Contraddizione tra l'auspicio della chiarezza formulato in una dimensione assoluta e il blocco che emerge, fortissimo, al livello della propria morte, e che altre inchieste, quantificate o no, confermano come uno dei tratti principali del rifiuto odierno.

A dire il vero, si potrebbe fondatamente contestare l'approccio che ci fa affrontare il « tabù » contemporaneo gravante sulla morte a partire dai sondaggi, ossia dall'interrogazione diretta di quegli interessati che — almeno in potenza — tutti noi siamo. Gli uomini scrivono la propria storia, ma ignorano quel che scrivono: in quale campo più che in quello della morte questa evidenza potrebbe esser meglio verificata? Si comprende che la constatazione sia finalmente

emersa soltanto nel momento (sullo scorcio degli anni Cinquanta) in cui cominciava la contestazione del sistema, e si delineava un riflusso, nelle coscienze se non nella realtà delle pratiche. Tanto maggiore gratitudine si deve agli scopritori che per primi hanno portato alla luce questi tratti. Tra questi Geoffrey Gorer, che in un articolo pionieristico intitolato *Pornography of Death* metteva per primo in evidenza i tratti del modello, e analizzava, a partire dalla sua esperienza personale di uomo nato nel 1910, le tappe di un progressivo occultamento. Nel 1963 Gorer lancia in Inghilterra un'inchiesta sociologica allo scopo di analizzare i tratti del nuovo « stile della morte ». Le conclusioni dell'indagine vengono presentate due anni dopo nella sua opera *Death, Grief and Mourning*. Altri lo seguono negli Stati Uniti (Glaser e Strauss, *Awareness of Dying*, 1965), e sempre nel 1965 la dottoressa Kubler-Ross comincia a dialogare con i morenti, mirando a riannodare un filo che sembrava spezzato. Sono saggi più agili, che ricordano un poco il *Caro estinto* di Evelyn Waugh, scomparso nel 1948, e che, tradotto due anni dopo, fu accolto in Francia come una curiosità del nuovo folclore americano, e fece sorridere. Va poi menzionata l'opera di Jessica Mitford, *The American Way of Death*, che nel 1963 denuncia, con un tono d'accusa più aspro, il sistema della morte mercantile all'americana. Di fatto, s'è così realizzata, dapprima nei paesi anglosassoni, una convergenza interdisciplinare che associa sociologi, psicologi e, di già, medici, secondo una procedura di cui fin dal 1959 gli studi raccolti da H. Feifel sotto il titolo *The Meaning of Death* avevano fornito il criterio.

Diversamente da quel che Philippe Ariès ha talvolta suggerito, io non credo che questi condizionamenti materiali — commercializzazione e medicalizzazione della morte — non abbiano alla fin fine che un'importanza secondaria in quella che rimarrebbe essenzialmente un'avventura appartenente all'ambito dell'inconscio collettivo. Non che, inversamente, io creda a un qualche determinismo meccanico, in forza del quale le sensibilità risponderebbero per filo e per segno alle sollecitazioni materiali. Ma, una volta insediati gli elementi del sistema, converrà coglierle nella loro complessità. Quale esso si presenta, è sicuramente a partire da questa matrice che ha tratto origine.

Il modello americano.

Per la voce dei suoi intellettuali, e possiamo dire dei suoi moralisti, negli anni Sessanta l'America prendeva coscienza dell'investimento finanziario crescente, e fuor di misura, ch'essa faceva sulla morte. Espresso in numeri-indici, il costo della morte era passato da 59 nel 1939 a quasi 150 nel 1960, mentre il costo della vita era salito soltanto da 60 a 123...

Sul banco degli accusati sta il *funeral director*. Diremo che gli anni Sessanta sono il periodo del suo trionfo? Il paradosso è che, se si deve credere alle statistiche, ciò non è affatto vero: nel 1880 5100 ditte trattavano ciascuna una media annua di centonovantaquattro defunti; nel 1960 quasi 25.000 ditte — cinque volte tanto — erano cadute a una media di settanta... poco più di uno per settimana, e anzi meno se si tiene presente l'accresciuto scarto tra un polverio di piccole aziende di antico impianto e le organizzazioni concentrate. Duro nella ricerca di una clientela che la caduta della mortalità dirada, il *funeral director* s'è in ogni caso imposto come il gestore esclusivo della morte.

Il carattere invadente dell'istituzione è stato notato da J. Mitford a partire dalle modificazioni lessicali: dagli uffici dell'imprenditore funebre (*undertaker*) si è passati al *funeral parlor*, poi alla *funeral home*, e infine, frequentemente, alla *funeral chapel*... Mutamenti nobilitanti, e altresì riflessi di un ampliamento delle funzioni. L'influenza dell'imprenditore è infatti sempre più legata alla gamma delle prestazioni di cui alleggerisce la famiglia: a partire dal colpo di telefono iniziale, è lui che s'incarica delle formalità amministrative, e poi preleva il corpo, di cui avrà la gestione fino al cimitero. La gestione significa anzitutto la toletta, in cui l'originalità del modello americano s'è affermata nell'importanza precocemente riconosciuta a un trattamento tanatologia il cui scopo è non soltanto di preservare l'integrità del corpo, ma di conferirgli attraverso un appropriato *maquillage* l'aspetto della vita.

Nelle sale di esposizione della *funeral home*, in un'atmosfera dai toni accuratamente smorzati e sterilizzati, l'America pratica in misura larghissima l'esibizione del cadavere. Nella grande

maggioranza dei casi, è qui, e non a casa del defunto, che si fanno le visite, tuttora di rigore. Le statistiche mettono in evidenza una gamma molto complessa, che va dall'esposizione pubblica al servizio religioso e agli estremi doveri egualmente pubblici, fino alle visite riservate ai parenti ma seguite da un servizio pubblico, o al servizio celebrato al cimitero, talvolta nella più stretta intimità (ma questi ultimi casi sono rarissimi). Sotto i nostri occhi si dispiega dunque un rituale, di cui gli autori dicono l'aspetto di *cocktail-party* quieto, triste, ma senza eccessi, giacché le espressioni sconvenienti del dolore sono bandite. In questo quadro, che cosa diviene la tradizione religiosa? Trasformandosi in *chapel*, la *funeral home* si è dotata dei mezzi atti ad assicurare il servizio religioso, il quale rientra nella prestazione totale ch'essa offre. La specializzazione confessionale o etnica di una parte delle aziende di onoranze funebri vi si presta; ma d'altronde proprio a questo livello affiora la rivalità, talvolta vivace, tra il *funeral director* e gli uomini di Dio, preti o pastori, i quali sono spesso malcontenti di questo rituale sodale profano, in cui sono invitati a svolgere il loro modesto ruolo.

Tabù della morte non significa dunque il silenzio o l'assenza di manifestazioni. S'è in effetti insediato un nuovo cerimoniale, rituale sodale il cui gestore è l'imprenditore funebre, incaricato di assicurare il transito sterilizzato, nella maniera meno traumatizzante per la famiglia, di un morto che a stento si può dir morto, e che si congeda nelle debite forme. E siamo soltanto alla prima parte dell'itinerario che conduce alla tomba: il regno del *funeral director* finisce dove comincia quello dei cimiteri, e dei loro promotori, un altro gruppo di cui il Novecento ha visto l'incontestato trionfo. J. Mitford ci ricorda le tappe di un processo di impossessamento ch'è durato un quarto di secolo: nel 1935 il 70 per cento dei cimiteri statunitensi era di proprietà pubblica (in testa alla lista troviamo le municipalità, seguite dalle Chiese). Nel 1960 questa quota è caduta al 25 per cento: tra le due date ha preso forma la potente *lobby* dei cimiteri privati, che ha conquistato il grosso del mercato, realizzando una privatizzazione indubbiamente facilitata dalle divisioni confessionali, e ottenendo contemporaneamente il risultato di inserire nel circuito commerciale e capitalistico un settore dalle fantastiche

potenzialità economiche. Ai vantaggi di una speculazione immobiliare di tutto riposo, il cimitero aggiunge infatti quelli di un « servizio dopo la vendita ». Negli anni Sessanta un *caveau* costa una somma che varia tra seicento e tremila dollari, e il prezzo di una fossa è compreso tra centocinquanta e millecinquecento dollari. Ma vanno aggiunte le somme integrative — dell'ordine del 10, 20, e persino 25 per cento — che costituiscono il fondo di manutenzione delle tombe.

Perché questa civiltà americana ha rifiutato l'incinerazione? Civiltà maggioritariamente riformata, per tanti versi vicina nella tradizione dei suoi riti funebri alla pratica inglese, nel Novecento l'America rifiuta la cremazione, che nel Regno Unito conosce invece una fioritura così cospicua. Stabilizzati nel 1960 al 4,6 per cento, gli Stati Uniti non appartengono al gruppo dei paesi cat-tolici del rifiuto quasi totale, ma rimangono a un livello densamente basso. Sarebbe troppo facile (ma non completamente falso) pensare che la duplice *lobby* degli imprenditori funebri e cimiteriali provasse una viva ripugnanza all'idea di veder andarsene in fumo una clientela così docile e sicura.

La civiltà del cimitero ha dunque continuato a prosperare negli Stati Uniti novecenteschi. Le potenti strutture commerciali ch'essa ha fatto nascere hanno condotto alle curiosità che tutto il mondo conosce grazie alla letteratura giornalistica. Si pensi a quei cimiteri californiani, di cui Forest Lawn è il più noto, che si presentano sotto l'aspetto di un'attrazione permanente (non si osa dire di Luna Park), e in cui si manifesta nella sua forma più sconcertante la nuova arte funeraria dell'America novecentesca. L'industria del cimitero ha continuato a prosperare. Una delle innovazioni (di cui incontreremo tra breve l'equivalente nel vecchio continente) è la fioritura delle cripte o monumenti collettivi conosciuti sotto la generica etichetta di *mausoleums*. Dobbiamo indubbiamente vedervi una risposta alla mancanza di spazio e alla difficoltà di mantenere in piedi la finzione del cimitero-giardino nelle aree urbane sovrappopolate. Ma si tratta anche di un investimento che l'accatastamento verticale dei loculi individuali rende altamente lucrativo per i promotori.

Domandiamoci ora: è la complicità del pubblico totale? S'è potuto vedere, incidentalmente, che le cose non stanno allatto

così. Tra i professionisti della morte e una parte degli utenti esiste una divaricazione reale, manifestatasi nella creazione delle Memorial Societies a struttura cooperativa, le quali tentano di tornare a una maggiore semplicità, oltre che di sottrarsi alle pressioni delle imprese di pompe funebri e delle condizioni da queste imposte. Indizio d'un risveglio, e di una presa di coscienza, di cui altre iniziative, sul lato delle Chiese o dei gruppi religiosi, fornirebbero altrettante prove?

Rimane il fatto che, ricercando le tracce del tabù gravante sulla morte, noi la troviamo qui paradossalmente ipertrofica, nell'investimento che rappresenta come nella gravidanza di un rituale vincolante. Dai necrologi alla pubblicità delle *funeral homes* e dei cimiteri, dalle assicurazioni sulla vita alle consulenze sul modo di far testamento, l'odierna stampa americana non dà minimamente l'impressione di voler eludere la morte. Ma non facciamoci ingannare da questo apparente paradosso. Dietro quest'atmosfera surriscaldata, e sotto la sovrabbondanza di questo sistema di riti, si delinea l'esclusione del morto, imbalsamato, impacchettato, amministrato nell'aldilà... La morte mercantile all'americana è anche uno dei volti della morte tabù.

Allineamenti e resistenze.

Gli autori americani sono consapevoli dell'originalità talvolta profondamente sconcertante del sistema in cui si trovano rinchiusi. A mezza strada tra la cronaca scherzosa e l'invito al viaggio, da qualche anno a questa parte le pagine dei giornali amano evocare i grandi cimiteri del vecchio continente: Genova, Vienna, Parigi... questo « mondo che noi abbiamo abbandonato ».

Negli anni Sessanta, J. Mitford ha trovato in Inghilterra il modello insieme vicino e lontano di un'organizzazione che concilia la libertà d'iniziativa e il rifiuto di una commercializzazione aggressiva, e lo ha proposto alla riflessione dei suoi concittadini. Al timone sta un folta schiera di *funeral directors*: quattromilacinquecento, di cui due su tre raggruppati in un'associazione nazionale. Sono tuttavia meno numerosi che negli Stati Uniti (uno su undicimila abitanti

contro uno su settemila...). Inversamente, si riscontra un minor grado di concentrazione, anche se alcune imprese importanti, provviste di una rete di succursali, praticano a Londra, Cardiff, Glasgow, Edimburgo la concentrazione delle operazioni, dalla fabbricazione della bara al servizio dei funerali. Le differenze essenziali attengono alla natura stessa dei servizi proposti: se praticano un'imbalsamazione semplice, gli interlocutori di J. Mitford rifiutano il *maquillage* all'americana. Non ignorano i *caskets*, ma li utilizzano (pochissimo) nella forma di imballaggi metallici ermetici; e la bara, nella sua varietà di forme, rimane il mezzo generale per condurre il morto alla sua ultima dimora. A *fortiori*, il *vault* — questo involucro supplementare — è ignoto. L'esposizione del morto preparato, a viso scoperto, come in America, in Gran Bretagna non soltanto non è praticata, ma la sua idea scandalizza. Inoltre il passaggio alla *funeral home* non ha stimolato l'insediamento di un rituale profano paragonabile a quello statunitense: eccettuati i parenti, i visitatori sono rari, e il servizio religioso viene celebrato nella cappella del cimitero o del crematorio.

Infine, la differenza decisiva, accentuata dall'evoluzione più recente, è sicuramente la crescita spettacolare della cremazione nel mondo britannico. Nel 1930 la cremazione riguarda meno dell'1 per cento dei morti, e ancora alla vigilia della seconda guerra mondiale meno del 3 per cento. All'indomani del conflitto, la pratica si diffonde massicciamente, raggiungendo e poi oltrepassando la soglia del 20 per cento negli anni Cinquanta, toccando il 34 per cento nel 1960, il 57 per cento nel 1974... Un'autentica rivoluzione è avvenuta nel costume, molto meno nota, perché meno esposta alla luce dei riflettori, dei fenomeni americani. Ma nel dossier del « tabù della morte » si tratta sicuramente di un elemento essenziale.

Ciò è tanto più vero, in quanto il « modello inglese » in questo campo non è eccezionale. A partire dal 1960 prende forma una mappa, nettamente strutturata, dell'Europa « cremazioni-sta »: con la Gran Bretagna troviamo i paesi scandinavi (Norvegia, 20 per cento; Svezia, 26 per cento; Danimarca, 30 per cento) e l'Europa centrale (Svizzera, 24 per cento, Repubblica federale tedesca, 12 per cento, Cecoslovacchia, 24 per cento), nucleo dell'Europa settentrionale riformata intorno al quale si delinea una serie di

profili di transizione (Paesi Bassi, 4 per cento, Austria, 6 per cento, Finlandia, 4 per cento) alla frontiera dei paesi cattolici del rifiuto. La Chiesa cattolica ha nel frattempo mutato atteggiamento, ammettendo la cremazione dopo il Concilio Vaticano II; ma le abitudini sono rimaste. Ai lentissimi progressi riscontrabili nell'universo cattolico (0,44 per cento dei francesi nel 1974) si contrappongono avanzate spettacolari là dove lo sfondamento era acquisito: nel 1974 il 45 per cento di cremazioni nella Repubblica democratica tedesca, il 41 per cento in Svezia, il 40 per cento in Cecoslovacchia e il 37 per cento in Svizzera attestano che le cose sono cambiate molto velocemente, e non soltanto in Inghilterra.

Malgrado differenze essenziali, tra i sistemi anglosassoni rimane, grazie alla loro organizzazione liberale, una sostanziale complicità. Senza voler entrare nella complessità dei differenti modelli continentali, è indispensabile domandarsi in quale misura la commercializzazione all'americana del viaggio della morte abbia conquistato la vecchia Europa.

A tutt'oggi, la *funeral home* non si è realmente acclimatata in Francia. La prima impresa del genere risale al 1962, e nella dozzina d'anni dopo questa data (fino al 1975) hanno visto la luce soltanto trentacinque istituzioni del genere — sotto il nome di *athanées* o *funérariums* — perlopiù nelle città, o in prossimità di agglomerazioni importanti. Questa nuova presenza, che stupisce, rimane abbastanza incongrua. Gli è che, nel solco dell'eredità ottocentesca, aggiornata da nuove disposizioni nel 1904, l'organizzazione dei funerali rimane una materia di competenza delle municipalità, le quali possono gestirla come un servizio comunale, oppure cederla in concessione a una società privata. La commercializzazione della morte esiste dunque anche in Francia, ma resta sotto la tutela dell'amministrazione. Le due figure dell'*undertaker* anglosassone e dell'imprenditore di pompe funebri alla francese non sono identiche. Certo, i piccoli, che operano sulla scala di una città, sono numerosi: su millecentonovantuno imprese nel 1966, soltanto trecentoventisei contano più di cinque addetti, e soltanto nove più di cinquanta. Ma le poche grandi imprese dispongono di un'ampia rete di succursali, e di forti posizioni come concessionarie di municipalità importanti. Per esempio, le *Pompes funèbres générales* hanno novanta

uffici a Parigi e nella sua *banlieue*, e oltre cinquecento succursali in provincia.

I giornali che a partire dagli anni Sessanta si sono interessati al « prezzo della morte » le accusano di eccessiva floridezza; ed è un fatto che in dieci anni, dal 1959 al 1969, il capitale delle PFG è passato da ventuno a cinquantasette milioni di franchi. Nel 1976, con duecentoquindici milioni di franchi di cifra d'affari, detenevano il 45 per cento del mercato nazionale.

Questo impossessamento resta limitato. Come in Inghilterra, il trattamento tanatologico è ridotto a semplici operazioni di conservazione. Le classi di funerali, laddove esistono, rimangono fissate nel quadro di una regolamentazione municipale. Palesemente, è in questo campo che si registra l'evoluzione più marcata rispetto alle grandi pompe funebri borghesi dell'Ottocento. La regressione del cerimoniale del trasporto, ma anche di tutto ciò che l'accompagnava (tavolo per le firme, drappi neri, le stesse partecipazioni), costituisce indubbiamente uno dei tratti principali dell'evoluzione spontanea degli atteggiamenti davanti alla morte.

Infine, se la celebrazione di un servizio religioso nel 75 per cento all'incirca dei casi ci mette di fronte alla rimarchevole ostinatezza di un rito sodale che — parrebbe — sopravvive largamente alla credenza, la Francia non presenta però il fenomeno dell'insediamento di un rituale profano sostitutivo all'americana. Al contrario, il movimento incontestabile (benché limitato) di commercializzazione delle sepolture, insieme con il sensibile alleggerimento del cerimoniale delle pompe funebri, rivela il declino di quel sistema laico e statizzato di fine Ottocento di cui i regolamenti del 1904 (il momento del suo apogeo) avevano fissato i rituali. Più che di un'elusione organizzata e ritualizzata, come in America, qui si tratta chiaramente di un declino spontaneo, riscontrabile in maniera ancor più marcata nelle trasformazioni del luogo dei morti. Il cimitero, quest'eredità dell'Ottocento, si trova in questione in Francia, ma anche altrove, fin dal dopoguerra. A dire il vero, le premesse di una svolta si delineavano già nel decennio 1920-30. Si segue nelle grandi necropoli urbane il flusso degli imponenti monumenti famigliari, che hanno

conosciuto la loro fase culminante tra il 1860 e il 1900. Nei cimiteri parigini, a Marsiglia, a Nizza, come d'altronde a Milano, o a Vienna, la continuità è reale fino agli anni Venti del nostro secolo; poi tutto cambia. Le statistiche ci dicono il ripiegamento, e poi la disfatta del monumento funerario, delle menzioni famigliari, degli epitaffi, e persino dei dati biografici.

Invecchiare, morire.

Incontestabilmente, le ragioni del tabù attuale escono specificamente chiarite da quel ch'è stato detto del modello americano della morte, e, in termini differenti, dei modelli europei odierni. Rimane tuttavia un'impressione ambigua, data dal fatto che abbiamo da un lato l'avanzata destrutturazione del rituale della morte formatosi nell'Ottocento (segnatamente in Francia), la quale contribuisce a sopprimere le immagini della morte nella vita quotidiana, e dall'altro l'instaurazione negli Stati Uniti di un sistema molto più articolato ed elaborato, il quale perviene a risultati analoghi per vie molto diverse.

Può sembrare paradossale che, in quest'analisi dei nuovi rituali della morte propri del Novecento, venga relegata in secondo piano l'evoluzione che concerne non le manipolazioni del cadavere e i suoi destini postumi, ma la messa sotto tutela dell'agonia, dell'ultimo passaggio, e addirittura, più largamente, della vecchiaia. Non sarebbe stato legittimo seguire le tappe del percorso della morte? Da un'angolazione storica, a me sembra tuttavia che l'evoluzione su cui oggi ci s'interroga — quella in direzione dell'ospedalizzazione generalizzata e della medicalizzazione — si sia affermata successivamente all'insediamento del sistema della morte mercantile, e segnatamente dell'*american way of dying*, anche se ha fortemente contribuito a accentuarne i tratti, nel senso di un impossessamento del ciclo della morte.

Al centro di questo processo, sviluppatosi ormai da trentaquarant'anni negli Stati Uniti, da un ventennio in Europa, sta la distruzione progressiva di quella morte familiare in casa, tradizionalmente dominante, o addirittura esclusiva, di cui l'Otto-cento aveva in certo senso conosciuto l'apogeo. Le cifre

son lì: negli Stati Uniti, dove la tendenza prende forma, all'indomani della seconda guerra mondiale la morte in famiglia, a casa, rimaneva ancora maggioritaria, benché di pochissimo: il 50,5 per cento di contro al 49,5 di morti in ospedale o in altri istituti. Dopo di allora, le cose hanno camminato velocemente: dieci anni più tardi, nel 1958, sei americani su dieci (il 60,9 per cento) morivano in ospedale, o quanto meno fuori della cornice familiare. E in seguito la tendenza non ha fatto che accentuarsi, come testimoniano cifre più circoscritte ma eloquenti: nel 1955 un terzo dei newyorkesi (32 per cento) moriva ancora in casa, nel 1967 soltanto un quarto (il 25 per cento).

L'anticipo americano si spiega in buona parte, tra l'altro, con un elevatissimo tasso di urbanizzazione. La vecchia Europa, le cui campagne sono rimaste più a lungo densamente popolate, accogliendo una parte importante della popolazione, ha imboccato più tardi questa strada. In Francia, ancora nel 1971 il 56 per cento dei defunti moriva in casa, di contro a poco più del 38 per cento di morti in ospedale o in clinica, e al 2 per cento all'ospizio (rimane il 4 per cento di morti sulla pubblica via o in luoghi diversi o imprecisati). Ma la tendenza si delinea in maniera inequivoca, e nel 1976 si calcola che nelle città quasi otto francesi su dieci (il 78 per cento) muoiano in ambiente ospedaliero. Quanto alle campagne, sono anch'esse progressivamente raggiunte da questo mutamento.

Le conseguenze di questa vera e propria rivoluzione sugli atteggiamenti collettivi, più ancora che sui rituali, sono incalcolabili. Non è qui possibile impegnarsi nello studio, peraltro cruciale, dello status della vecchiaia nelle nostre società. Taluni elementi s'impongono tuttavia di forza. Innanzitutto la progressiva esclusione del gruppo dei vecchi, o quanto meno dei pensionati, dal quadro familiare. La coabitazione a tre generazioni, già rara nel modello occidentale classico, è divenuta incompatibile con le condizioni abitative di buona parte della popolazione urbana.

Questa solitudine crescente dei vecchi — un luogo comune delle analisi attuali — pone in termini rinnovati non soltanto il problema dell'ultimo passaggio, ma quello di quest'ultima fase della vita.

La nostra società sembra aver oscillato tra due modelli

contraddittori. Il primo è quello della messa al bando dei vecchi (perlomeno dei poveri), di cui l'asilo per anziani alla francese, nella sua fisionomia odierna, è stato uno dei prototipi: anticamera della morte, luogo di spersonalizzazione, di attesa passiva e spesso disperata, generatore di uno choc che più d'uno non supera (la sovramortalità all'arrivo è un fatto noto, ammesso e catalogato). Si dirà che l'asilo che incute paura come immagine anticipata della morte, non raccoglie, alla fin fine, che una proporzione relativamente modesta della popolazione anziana (si parla del 5 per cento), e che vi si muore poco: come abbiamo visto, soltanto il 2 per cento dei francesi (ma è una cifra sicuramente inferiore al vero). Nell'immaginario collettivo, l'asilo rimane nondimeno il luogo simbolico dell'esclusione dei vecchi. La *nursing home* anglosassone, e specificamente americana, non mi sembra concentrare tutta la carica di connotazioni peggiorative e disperate dell'asilo alla francese, portatore di pesanti eredità storiche. Quale l'incontriamo nelle cronache della stampa quotidiana americana, essa resta tuttavia il luogo di un timore diffuso, di un'ansietà diversamente vissuta da chi sta dentro e da chi ne è fuori. Si comprende con quale forza e quale insistenza si sia sviluppato il tema antagonistico della negazione della vecchiaia, e del sogno di un reinserimento nel corpo sociale dei *senior citizens*, oggi isolati e marginalizzati, ma consapevoli del loro numero, e con ciò stesso del loro peso sociale. La reazione può venire diretta-mente dagli interessati, decisi a difendere la parte di vita che ancora gli si dispiega davanti; o può esser il frutto di una ben concepita analisi di mercato, preoccupata di valorizzare una clientela non meno importante — e in un futuro prossimo più importante — di quella rappresentata dal gruppo giovanile.

Ospedalizzazione, medicalizzazione: i due temi si associano qui nel definire una nuova componente del sistema contemporaneo, all'insegna della morte tabù. La questione è oggi talmente frusta, che si ha quasi vergogna di tornarvi sopra. Possiamo perlomeno permetterci di sbrigarla velocemente, senza peraltro eludere uno degli aspetti essenziali della situazione attuale.

Se, come tutto il dossier di cui trattiamo in questo capitolo, le prime manifestazioni di una presa di coscienza ci rinviano

all'universo americano, il problema è però generale nell'intero mondo privilegiato che ha beneficiato della rivoluzione medica degli ultimi decenni. Alla base stanno il potere nuovo e reale del medico, del chirurgo e del rianimatore, e l'accresciuta responsabilità del mondo ospedaliero con tutto il suo personale ausiliario — dall'infermiera all'insergente di corsia — nell'organizzazione dell'ultimo passaggio. Al livello elementare, o quotidiano, il malato « terminale » (espressione nata in America) si trova separato dai soccorsi tradizionali del gruppo familiare. La morte in ospedale è una morte solitaria, simbolicamente materializzata dal paravento collocato nella corsia, mascheramento derisorio dell'agonia (sempre più sostituito dalla stanza d'isolamento del moribondo). La dedizione di un personale sovraffaticato, spesso sfruttato, in specie nei sistemi ospedalieri della vecchia Europa, non muta nulla quanto al problema di fondo del malato prossimo a morire, e che consiste nel suo trasformarsi in un mero caso clinico, in un oggetto, nell'esser privato di ogni autonomia e del diritto di vivere la sua morte. Spesso anzi persino del diritto di conoscere il suo stato. Come si sa, su questo punto si scontrano strategie differenti. La deontologia medica americana impone di dire al malato la verità, in maniera talvolta brutale, mentre la maggioranza dei medici francesi gliela celano, o quanto meno tengono a rimanere i padroni di un segreto che si riservano di far conoscere, in tutto o in parte, alla famiglia, e chissà, forse, anche all'interessato. Alla solitudine si aggiunge così l'aggravante dello stato di minorità di un malato dipendente e passivo, privato del diritto di gestire, o, per poco che sia, di dirigere la propria morte.

Nel caso di un malato incurabile agonizzante, in preda magari a sofferenze insopportabili, fino a quando il dovere di prolungare la vita s'impone senza discussioni? I medici s'interrogano, e con loro il pubblico e la Chiesa, la quale ha preso posizione fin dal 1963, per bocca di Pio XII, condannando l'accanimento terapeutico al di là di certi limiti. Posizione difficile, perché accompagnata dalla riaffermazione, a tutti gli stadi dell'esistenza, dell'imperativo del rispetto della vita... La questione dell'eutanasia, « attiva » — quella del colpo di grazia, sollecitato o no, che rimane una drammatica avventura familiare — o « passiva » — quella che si accontenta

di cessare la somministrazione dei mezzi di rianimazione e di sopravvivenza, di fatto molto più diffusa — ha assunto le dimensioni di uno dei grandi problemi morali dell'epoca. Accanimento terapeutico, eutanasia, e quindi, come si vedrà, il diritto rivendicato da certuni alla « morte nella dignità », ossia il diritto di rifiutare, quando si è in buona salute, le procedure di rianimazione pesante che potrebbero esserci inflitte una volta sul letto di morte...

Il medico — talvolta in posizione di accusato — è divenuto il personaggio centrale nel nuovo rituale della morte in ospedale. Ma, contemporaneamente, un personaggio più lontano: l'immagine del medico di famiglia alla maniera dell'Ottocento, confidente e notevole insieme, che accompagna e assiste al letto di morte, tende a scomparire a causa del calo numerico dei medici generici, spettacolare negli Stati Uniti, ma evidente (con il ritardo di rigore tra nuovo e vecchio continente) anche in Europa.

Ospedalizzazione, medicalizzazione: due altri elementi essenziali nell'insediamento delle componenti oggettive nella cui cornice s'è instaurato quel silenzio sulla morte di cui ci siamo accinti a render conto. Si dirà che, non più della commercializzazione della morte mercantile e dei nuovi rituali ch'essa suscita, quest'evoluzione non spiega la sostanza del « tabù », che certo ha contribuito a rafforzare. Siamo però ora meglio armati per parlarne.

La vita nel pensiero della morte, questa pedagogia che ha impregnato tutto un retaggio, non si confà alla nostra epoca. Ma questo silenzio può esser portatore di significati differenti. Molto semplicemente, esso rispecchia anzitutto, come è stato osservato, la conseguenza di quell'allungamento della vita media il quale fa sì che oggi un bambino, e poi un adolescente o un giovane adulto, abbiano statisticamente molte meno probabilità di un tempo d'imbattersi nella morte in famiglia o nella loro cerchia. Spostati in avanti nell'avventura umana, questi incontri diventano il privilegio degli adulti, e più ancora degli anziani. La morte del bambino, o del giovane adulto, ne rafforza il peso di scandalo, difficilmente sopportabile. Ma, per quanto importante, questo condizionamento esterno spiega soltanto in parte l'arretramento dell'antico modello di familiarizzazione con la morte. Tutta una pedagogia è

cambiata. I ragazzi francesi interrogati nel 1978 lamentavano che non gli si fosse parlato di queste cose, che non li si avesse « rodati alla morte » (una metafora suggestiva nella sua ingenuità). Questo silenzio rispecchia sicuramente l'indebolirsi dell'impregnazione religiosa e del modello di cui questa era portatrice; lo vedremo tra un momento. Ma neppure questo spiega tutto. Palesemente, una certa convenzione sociale ha cambiato segno, come possiamo osservare nel rituale dell'ultimo incontro al letto di morte.

Nel Novecento il modello borghese ottocentesco, adattamento del grande cerimoniale dell'età classica, incontro familiare al letto d'agonia, è scomparso. La morte del padre nei *Thibault* di Martin du Gard, o, in Thomas Mann, la buona morte del cugino Joachim nel sanatorio della *Montagna incantata*, ne sono gli ultimi esempi, ma quanto striduli... Nella morte in casa, che rimane la regola in una metà dei casi in Europa, e in un terzo o in un quarto negli Stati Uniti, s'è insediato il silenzio. La pratica dell'esclusione dei bambini s'è generalizzata, ed è palese il carattere semiclandestino di un passaggio che non ha più posto nella trama della vita moderna. In questa morte disinvoltamente impacchettata, dopo il silenzio, o semplicemente l'astensione della famiglia, restava da ottenere l'adesione al nuovo consenso dell'interessato in persona.

Sono noti i nuovi stereotipi del linguaggio comune: « non si è sentito partire ». La morte discreta, « senza importanza », corrisponde bene, lo abbiamo visto, alla sensibilità di quei nostri contemporanei che rispondono al sondaggio augurandosi una fine rapida e inattesa; un auspicio che ha sostituito il terrore ancestrale della morte violenta. Che questo consenso sia lungi dall'esser unanime, è cosa evidente, e ne riparleremo. Ma la consegna del silenzio si prolunga e si appesantisce, al di là dell'ultimo respiro: una situazione che abbiamo sufficientemente illustrato a partire dall'esempio americano perché ci sia ora lecito astenerci dal tornarvi sopra. I sociologi del quotidiano ci offrono le pennellate che compongono un paesaggio, anche se non rendono conto del fondo delle cose: il carro funebre motorizzato ha messo in difficoltà il corteo dei funerali, che l'odierna circolazione urbana tollera sempre meno. Tutta una rete di gesti e d'incontri si disfa, dai funerali

all'espressione di un lutto che non si porta più. Il silenzio delle pietre e lapidi tombali, in cui l'epitaffio è quasi scomparso, e gli stessi dati biografici si fanno sempre più laconici, dà il tocco finale a questo svanire della presenza della morte nelle nostre società. A questo livello, è dunque la famiglia che, nella redistribuzione delle carte e dei ruoli, si trova soccombente. Espropriata (o sollevata) dall'imprenditore di pompe funebri in nome dello slogan: « Morite, noi faremo il resto », essa lo è altresì dalla medicalizzazione di una morte la cui gestione tecnica le sfugge, e che sempre più spesso avviene lontano dalla sua presenza. Questa esclusione non è senza ambiguità: nel mentre stesso che il lavoro del lutto, nel senso profondo del termine, si trova compresso e soffocato dalla pressione sociale, ci si occupa innanzitutto dei superstiti. Tra i nuovi luoghi comuni, c'è ormai chiaramente quello per cui il problema è appunto di far superare con successo a chi resta questo passaggio traumatizzante. A tal punto, che la preoccupazione diventa quella di sbarazzarsi del morto, importuno e ingombrante.

Un processo del genere non ha nulla di automatico: i nuovi rituali della morte, siano europei o americani, sono lungi dal presentare al nostro sguardo la tabula rasa che ci si sarebbe potuto attendere. La fissazione ipnotizzata sulla conservazione fisica del corpo, illustrata dall'imbalsamazione commerciale all'americana, non può esser spiegata unicamente con l'interesse mercantile degli imprenditori di pompe funebri, più di quanto la mummificazione socialista possa spiegarsi con il rispetto dovuto ai grandi morti e con la sopravvivenza in una memoria collettiva che non dovrebbe aver bisogno di questi supporti derisori. Affiora così tutta una massa di non-detto: basterà per renderne conto fare appello alle eredità, ai ricordi mal dominati di antichi discorsi ridotti in briciole? Ma questi discorsi tradizionali di accompagnamento alla morte, per lungo tempo egemoni, hanno essi stessi ceduto il campo. Si tratti del discorso religioso tradizionale, o di quelli profani o civici che nel corso dell'Ottocento gli hanno dato il cambio, la consegna del silenzio non li ha risparmiati.

XXXIX. LA MORTE DEGLI UOMINI E LA MORTE DI DIO

Diremo che questo legame tra la religione e la morte, per tanto tempo strettissimo, e che a partire dal Settecento sentiamo contestato, allentato, il nostro secolo ha finito di disfarlo, in maniera spesso spettacolare? A più d'uno l'affermazione parrà scandalosa, o quanto meno caricaturale. E tuttavia, per persuadersene basta sfogliare quei trattati americani (talvolta francesi) di oggi in cui il prete figura nel gruppo degli ausiliari della morte, parecchio dietro l'infermiere e lo psicologo. Un ausiliario decisamente discreto... Certo, la morte cristiana esiste, e l'incontreremo in queste pagine, come l'abbiamo incontrata sulla nostra strada. Ma quel ch'è avvenuto bisogna tentare di comprenderlo in profondità, e non già soltanto in funzione dei parametri un po' troppo semplici oggi evocati per spiegarlo: medicalizzazione, morte ospedaliera, commercializzazione del cerimoniale, tutte cose che hanno il loro peso, ma non svelano il segreto.

Io credo che per andar oltre in questa ricerca sia necessario dare la parola innanzitutto agli uomini, credenti e increduli, e soltanto in seconda istanza far intervenire la realtà costituita delle Chiese e del loro odierno discorso sulla morte.

La morte civile.

Partiamo, molto classicamente, dal test delle esequie civili, ancora nell'Ottocento dimostrazione spettacolarmente vistosa del rifiuto del discorso cristiano sulla morte e l'aldilà. Quest'espressione del conflitto tra una pressione sociale per lungo tempo schiacciante e un'affermazione individuale rimasta scandalosa conserva il suo significato più preciso nell'universo cattolico, e in specie in Francia, tradizionale luogo di scontro diretto, sul campo, tra aree di fedeltà e aree di

scristianizzazione. La statistica ufficiale, o quella delle Pompes funèbres générales, ma anche i precursori della sociologia religiosa moderna, hanno segnalato il movimento e rilevato i contrasti. Nella capitale francese, nel corso del cinquantennio tra il 1900 e il 1950 vediamo precisarsi il contrasto tra la Parigi dei quartieri eleganti, a Ovest e in un centro che s'imborghesisce — con meno del 20, e talvolta meno del 10 per cento di trasporti civili — e la Parigi popolare dell'Est, che nei suoi quartieri operai supera il 25 e persino il 30 per coito. Parigi città di perdizione? In questa svolta degli anni Cinquanta, anteriore alla disfatta dei riti dell'ultimo ventennio, le altre monografie urbane che potevano offrire termini di confronto con la percentuale parigina — in totale, il 64 per cento di sepolture religiose — rimanevano molto più rappresentative di una disciplina preservata: il 72 per cento a Marsiglia, il 90 a Dole nel Giura (e l'80 a Liegi, se ci è lecita un'incursione in Belgio).

Nella Francia rurale, i sondaggi utilizzati da Gabriel Le Bras rivelavano già alla vigilia della seconda guerra mondiale contrasti considerevoli, e la presenza di isole di miscredenza radicate¹: così i conservatori del giacobinismo contadino della Francia centrale, tutt'intorno al Massiccio Centrale; così nel Midi « rosso ». All'indomani della separazione della Chiesa e dello Stato, una Francia scristianizzata ha mostrato il suo volto nel rifiuto della sepoltura cristiana. A titolo di confronto, si può ricordare che nel 1961 nella diocesi di Pisa il 17 per cento dei moribondi si spegneva senza sacramenti (nel 6 per cento dei casi, si trattava di morti improvvise), il che lasciava un 83 per cento di malati che ricevevano i sacramenti, ad una parte dei quali — il 55 per cento del totale — veniva altresì somministrato il viatico. Nell'insieme della Toscana, tra siti di fedeltà e aree scristianizzate, la quota del rifiuto oscillava tra il 5 e il 20 per cento; ma a Mantova i rifiuti dei sacramenti salivano al 25 per cento dei defunti. Mi mancano per la Francia dati recenti, che rispecchino l'evoluzione dell'ultimo ventennio. Ma conteggi sommari effettuati sui necrologi pubblicati dalla stampa regionale mostrano che a cavaliere tra gli anni Settanta e gli Ottanta i contrasti tra zone di fedeltà e zone laicizzate si sono ulteriormente rafforzati.

Per superficiale che possa apparire, uno sguardo

panoramico ai necrologi o agli annunci mortuari europei (e magari americani), malgrado tutti i limiti del caso (serie talvolta compatte, talvolta frammentarie, spigolate secondo il giuoco delle occasioni), conserva un grande valore suggestivo. Dalla Spagna (Madrid, Siviglia, Cadice) alla Sicilia (Palermo), se la menzione di esequie religiose rimane quasi universale, compaiono però sfumature differenti, a seconda che il trasporto dalla casa del defunto raggiunga direttamente il cimitero, dove l'*absoute* e il servizio funebre sono celebrati nella cappella, o si fermi prima in chiesa per una cerimonia più ampia, alla presenza del corpo. Nella Germania luterana (Norimberga), come nel Cantone di Ginevra, per i quali dispongo di elementi di valutazione, il quadro s'imbrogia, rivelando l'interferenza di un altro e diverso sistema di gestione della morte. In Svizzera emerge l'importanza del *funérarium*, luogo di partenza obbligato del trasporto in una parte dei casi, ma anche la diffusione dell'incinerazione (in un buon terzo degli annunci). Ciò nondimeno, il culto religioso conserva un posto nella quasi totalità delle esequie. Un posto peraltro ridotto, come risulta dagli annunci del foglio locale di Norimberga: una metà di cremazioni (si tratta di un tasso eccezionale?), e nella maggioranza dei casi un appuntamento informale al cimitero. È lecito concluderne seccamente che queste esequie sono « scristianizzate »? La verità è forse che il cerimoniale -religioso, quando sussiste, si trova integrato in un insieme di manipolazioni che decurtano largamente l'autorità esercitata dagli uomini di Dio sul cadavere. Negli Stati Uniti odierni, un conteggio effettuato per parecchi mesi sugli annunci mortuari del « New York Times », rafforzato dai dati più frammentari ma più diretti — e meno selezionati — dei fogli locali, lascia l'impressione di una assunzione di controllo da parte del *funeral parlor*, che accentra in oltre metà dei casi la cerimonia religiosa (*service*) o profana (*reception*). Soltanto un annuncio su tre indica come luogo di riunione il tempio o la chiesa (e in buona parte si tratta di cattolici).

Rimane comunque certo che da un sito all'altro, ai quattro angoli dell'Occidente, si registra uno sfaldamento, pur se indubbiamente frenato dal peso delle eredità e delle convenzioni sociali. Quel quarto di francesi che si fanno seppellire civilmente rappresenta soltanto ima parte

dell'incredulità odierna. Una ragione di più per spingere oltre l'indiscrezione: un'iniziativa cui d'altronde ci autorizza la risposta diretta ai sondaggi.

Figure della credenza.

La decifrazione di questa successione di istantanee pone tutta una serie di problemi, anche se alcune grandi linee emergono con evidenza. Già nel 1947, data del primo sondaggio a nostra disposizione, l'epoca delle certezze universalmente condivise era conclusa, benché sussistessero aree di largo consenso sia nella vecchia Europa, sia nelle società bianche d'oltreoceano: in Brasile, in Canada o in Australia circa il 95 per cento dei soggetti dichiarava di credere in Dio, e quasi l'80 per cento affermava la certezza di un aldilà (il 78 per cento in Canada e in Brasile). Cifre dello stesso ordine facevano registrare gli Stati Uniti. I tassi europei più elevati individuavano, per quel tanto ch'è possibile raggrupparli, alcuni paesi dell'Europa settentrionale di tradizione riformata: Norvegia (71 per cento), Finlandia (69 per cento), Paesi Bassi (68 per cento). Alcune tra le grandi nazioni più evolute presentavano tuttavia di già un profilo differente: in Gran Bretagna come in Svezia, se otto risposte su dieci attestavano ancora una credenza in Dio, l'aldilà era affermato soltanto da una metà dei soggetti interrogati (il 49 per cento in entrambi i casi). La Francia si distingueva per un atteggiamento tutto sommato meno ambiguo e più omogeneo, giacché il 58 per cento dei francesi credeva ancora nell'immortalità, e soltanto due francesi su tre (il 66 per cento) si dichiaravano credenti. Affioravano così aree culturali prive di una connessione diretta con la carta religiosa: già allora infatti i « riformati », a quanto pare più « credenti » dei cattolici nei Paesi Bassi, lo erano invece di meno in Gran Bretagna...

Il sondaggio che, vent'anni dopo, nel 1968, ci servirà di comodo riferimento, precisa gli atteggiamenti sulla base di un questionario più esplicito, e contemporaneamente permette di registrare una sensibile evoluzione. Riassumiamo questi dati in un quadro generale (vedi la tabella nella pagina seguente).

Il sondaggio del 1968 (il più ampio di tutti) conferma una geografia che già sospettavamo: nella lista nera delle contrade malpensanti troviamo la Francia, in cui l'evoluzione post-1947 appare brutale, seguita dall'Austria, un altro paese di eredità cattolica, ma anche dalla Gran Bretagna e dalla Svezia. Paesi di frontiera sul piano confessionale, tanto la Germania quanto i Paesi Bassi o la Svizzera occupano una posizione intermedia, più rispettosa delle certezze tradizionali. Al di là di queste aree di transi-

In %	Francia	Austria	Gran Bretagna	Svezia	Rep. Fed. Ted.	Paesi Bassi	Svizzera	Norvegia	Finlandia	Grecia (Atene)	Usa
<i>Richiamo dei dati</i>											
<i>1947:</i>											
Credenza nell'im-											
mortalità	58		49	49		68		71	69		
Credenza in Dio	66		84	80		80		84	83		
<i>Sondaggio 1968:</i>											
<i>Una vita dopo la</i>											
<i>morte</i>											
Vi credono	35	38	38	38	41	50	50	54	55	57	73
Non vi credono	53	56	35	74	45	25	41	25	23	28	19
« Non so »	12	6	27	15	14	15	9	21	22	15	8
<i>Riferimento: Cre-</i>											
<i>denza in Dio</i>	73	85	77	60	81	79	81	73	83	96	
<i>1973 («Le Pèlerin»)</i>											
<i>L'aldilà</i>											
Qualche cosa	30	}50									
Una nuova vita	20										
Nulla	40										
« Non so »	10										
<i>1977 (Sofres)</i>											
<i>L'aldilà</i>											
Qualche cosa	30	}49									
Una nuova vita	19										
Nulla	37										
« Non so »	13										

zione si situano i « conservatori », esemplificati dal caso della Norvegia o della Finlandia. Per il mondo ortodosso, il dato della Grecia offre un punto di riferimento. Nell'insieme del campione, la palma spetta agli Stati Uniti, come pure alle altre aree cristiane extraeuropee (Canada), che qui non figurano. Sono altresì assenti dal quadro le penisole mediterranee.

Ciò malgrado, in tutti i siti in cui è possibile seguire l'evoluzione degli atteggiamenti osserviamo tra il 1947 e il 1968 una caduta generale. Essa tocca in misura sensibilmente maggiore le rappresentazioni dell'aldilà piuttosto che la credenza in Dio, oggetto di un'erosione molto più moderata; e accentua quindi la contraddizione — in una lettura religiosa ortodossa, e in Chiese fondate su una teologia della salvezza e della risurrezione — consistente nel costante e vistoso scarto tra la credenza in Dio e quella nell'aldilà. Nel retaggio collettivo quale il Novecento l'ha fatto proprio adattandolo ai suoi bisogni, emerge così una linea di frattura cruciale. Questo travaglio inconsapevole non va senza contraddizioni. I ricercatori hanno osservato che le risposte potevano variare in misura notevolissima in funzione della maniera in cui le domande venivano formulate e somministrate; e un campione di studenti belgi fornirà risposte altamente ortodosse a una domanda la cui formulazione riattiva un antico riflesso (il ricordo del catechismo!), mentre si rivelerà molto più incerto quanto gli si chiede, più brutalmente, come s'immagina il dopo-morte... Questa ambiguità trova una significativa manifestazione nei dati dei sondaggi francesi più recenti (1973 e 1977). Siccome si è evitato di sollecitare un verdetto secco, un sì o un no, si fa luce, imponente, il terzo partito di coloro che credono in « qualche cosa », senza sapere bene in che cosa: ciò che crea l'apparenza di un'erosione a un tempo del gruppo dei credenti saldi nelle loro certezze, e degli increduli convinti.

Da quest'angolazione, la constatazione più paradossale è che quanti credono nel paradiso sono molto più numerosi di coloro che affermano l'esistenza dell'aldilà (si veda la tabella qui appresso).

In questo paesaggio d'anima collettivo che si delinea per tratti successivi, alla perdurante tenerezza per un paradiso sognato si accompagna il netto rifiuto di un inferno di cui non si vuol più sentir parlare, e ch'è uno degli elementi del vecchio contenzioso con Dio e la religione. Un altro modello di credenza

In %	Francia	Austria	Gran Bretagna	Svezia	Rep. Fed. Ted.	Paesi Bassi	Svizzera	Norvegia	Finlandia	Grecia	Ungh.
Credono nell'aldilà	35	38	38	38	41	50	55	54	55	57	63
Credono nel Cielo	52	44	54	43	43	54	50	60	62	65	85
Credono nell'inferno	22	26	23	17	27	28	25	36	29	62	65

nell'aldilà sembra dunque affiorare a partire dai sogni ancor più che dalle credenze di oggi... Ma si tratta realmente di una novità, o non cogliamo qui, grazie ai mezzi d'indagine attuali, una duplicità tra religione ufficiale e religione sognata che, sotto forme differenti, è sempre esistita?

A seconda dei paesi, tra un quarto e la metà degli interrogati ha escluso dal suo orizzonte l'immagine dell'aldilà cristiano. Ma nella cospicua massa dei restanti — e talvolta anche dietro la sicurezza dei primi — affiora una molteplicità di sistemi, consapevoli e inconsapevoli. Particolarmente interessante mi sembra il tentativo di un'« analisi gerarchica » dei modelli di credenze quali si delineano a partire dalle risposte a tutta una serie di domande sull'aldilà: risurrezione dei corpi? sistema coordinato paradiso-purgatorio-inferno? il ritrovarsi dopo la morte? sanzione delle azioni buone o cattive compiute in vita, implicante la necessità di prepararsi? o, semplicemente, affermazione che qualcosa sopravvive dopo la morte? Tra il gruppo di coloro per i quali l'insieme di queste proposizioni è verificato, e si organizza intorno al tema della risurrezione — due su dieci in un sondaggio del 1968 — e quello di quanti le respingono in blocco — quasi quattro su dieci — si delinea tutta una gamma di modelli « perfetti » o « imperfetti », in cui s'incontrano innanzitutto coloro che, estranei all'escatologia della risurrezione, trovano il loro conforto nel sistema ordinato paradiso-purgatorio-inferno, cui associano il tema del ritrovarsi dopo la morte; ma anche coloro per cui quest'ultimo elemento esaurisce il campo dell'aldilà, o il gruppo dei moralisti laici secondo i quali « è importante prepararsi »... a un aldilà in cui non credono!

Sarebbe troppo facile, in mancanza di un'indagine

sistematica sulla religione popolare odierna, confinare le credenze nel purgatorio nella periferia un po' esotica di una cristianità meno evoluta (vedi il Messico, o il Mezzogiorno italiano). Questa frontiera la incontriamo in effetti dappertutto, molto più vicina di quanto si crederebbe: sono poche le chiese bretoni che nel calendario settimanale delle messe non riservino una funzione, in un giorno fisso, in suffragio degli scomparsi, vicini o lontani. E nella scristianizzata Provenza, in cui gli altari delle anime del purgatorio sono scomparsi con la velocità del lampo dalle pareti delle chiese, per ritrovarne la traccia o il ricordo basta entrarvi intorno a Ognissanti: più d'una volta i ceri accesi dinanzi a un muro rivelano la loro antica localizzazione.

Alcune ricerche hanno tentato di esplorare la sfera, sempre più segreta, della devozione popolare. Sotto il titolo di *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, un ricercatore ecclesiastico (Serge Bonnet²) ha pubblicato una scelta rappresentativa di un corpus di oltre centomila iscrizioni spicolate nei registri degli odierni siti di pellegrinaggio francesi. Esse « parlano della pena di chi resta, non dubitano del Cielo, ma non menzionano mai l'inferno, gli angeli e il giudizio universale. Le parole Risurrezione o Regno sono quasi del tutto assenti... Le preghiere per i morti da lungo tempo sepolti sono rare. Non si trova nulla su Ognissanti, sulle Palme, sulla vecchia e nuova liturgia dei defunti... ». Il tabù della morte, *leitmotiv* ricorrente delle nostre analisi odierne, avrebbe dunque conquistato la stessa espressione religiosa? O questo silenzio dei cristiani rispecchia soltanto, molto semplicemente, un vuoto?

Si vorrebbe infine passare — per quel tanto che esiste un confine nettamente segnato — dall'altra parte della barricata, nell'universo dell'incredulità. Nella sua Beauce natale che ha lasciato soltanto nel 1914, per andare al fronte, Ephraim Grenadou non è stato allevato come un miscredente. La morte del tempo della sua infanzia gli ha lasciato immagini serene, sdrammatizzate: « La gente diceva: ' Il tale ha le coliche del miserere '. Due giorni dopo lo si seppelliva ». La stessa guerra viene evocata con un distacco molto ben padroneggiato. Grenadou non è religioso: « Andavo a messa i giorni di festa, per le Palme, a Pasqua, il giorno di Ognissanti, ma non la domenica. Qui alla messa non sono mai andati in molti... ».

Come il padre, egli vorrà una sepoltura civile: « Aveva detto: ‘ Sono sempre stato con i poveri, e voglio rimanere con loro. Non c’è nessuna ragione di seppellirmi insieme con i ricchi ’ ». A sessantanove anni, quando evoca i suoi ricordi, Grenadou, contadino divenuto agiato, non è un ingrato: « Quando mi ritrovo a correre nei campi dietro il trattore, a sessantanove anni, mi vedo costretto a ringraziare il Buon Dio... ». Ma non s’inquieta del domani. La sua preoccupazione è rivolta ad assicurarsi un posto all’asciutto: « Ho spostato mio padre e mia madre. Li ho messi in un posto in perpetuo. E poi ho detto alla moglie: ‘ A questo punto, farò una tomba ’... E così Alice e io abbiamo il nostro posto all’asciutto. Capisci, all’epoca in cui ero chierichetto e andavo a tutte le sepolture, vedevo calare la bara in quel buco pieno d’acqua. Era una cosa che mi faceva star male. E penso che mi sia rimasta in testa ».

Dalla parte delle Chiese: ricerche e certezze.

Che cosa ne è delle . Chiese, istituzioni per così lungo tempo custodi di una lettura immutata, e anzi di una rigida ortodossia?

Cerchiamo di seguire, da ieri a oggi, il flusso di una letteratura cristiana sulla morte. Senza minimamente pretendere di aver esplorato esaurientemente il campo, abbiamo la netta impressione che la produzione sulla morte, sia nell’ambito religioso che negli altri ambiti, abbia conosciuto nel Novecento un lungo periodo di magra, fino a un risveglio, dapprincipio modesto, tra il 1940 e il 1950 (nel 1940 M. Landsberg concepisce il suo saggio su *L’expérience de la mort*, e sulla soglia degli anni Cinquanta Romano Guardini s’interroga su *Les fins dernières*), e poi sempre più spiccato fino ai nostri giorni. La « curva » stessa (un termine che potrà forse apparire pretenzioso) tradisce immediatamente una certa dipendenza della riflessione cristiana sulla morte e l’aldilà. È a contatto con l’esistenzialismo che si definiscono Landsberg e Guardini, è nel quadro dell’odierna « riscoperta » della morte che tra il 1960 e il 1965 le opere, religiose e non, si moltiplicano, anche se l’atmosfera del Concilio Vaticano II ha visibilmente contribuito a un risveglio incontestabile.

Tra le opere tradizionali³, quali che siano le differenze di tono e di livello, rimane palesemente un tratto comune: il riferimento a un corpus di verità indiscusse, l'esistenza di un mondo chiuso, fuori del quale non v'è salvezza. Quel tanto di ricerca ch'è dato osservare è la ricerca di una pedagogia appropriata, idonea cioè a trasmettere efficacemente un messaggio i cui elementi si snodano senza sorpresa. Alla base sta, nei più dei casi, una riaffermazione secca del dualismo corpo-anima, di cui il canonico Jean-Michel (1959) ricorda il carattere indiscutibile: «Sarebbe mostruoso e incomprensibile che l'anima, amata da Dio, fosse bruscamente annientata dalla morte. La morte non è annientamento ma decomposizione. Soltanto ciò ch'è composto può decomporci. Il corpo torna alla terra, ' l'anima s'invola ' ». In questa vita, tuttora concepita come semplice passaggio, la preparazione alla morte rimane, come in passato, essenziale. Non è questa, dice lo stesso autore, la lezione dei nostri morti, chiusi, rigidi e freddi nella loro bara, ma così espliciti: « Guardami, un giorno tu sarai come me »?

Il complemento di quest'affermazione senza incrinature resta l'insistenza sulla liturgia degli ultimi momenti, dei funerali e della celebrazione dei morti. Si ricorda, a partire da S. Giuseppe, il valore di una buona morte, s'insiste sulla necessità di una preparazione in vita, e, al letto di morte, sulla successione e la complementarietà dell'estrema unzione e del viatico. Questi trattati valorizzano il viatico, e lo stesso fa nei suoi conteggi la sociologia religiosa dell'epoca, sensibile al carattere meccanico o sociale dell'estrema unzione, cui si contrappone la più profonda adesione testimoniata dal viatico.

In questi trattati degli anni Cinquanta, uno degli aspetti che vent'anni dopo maggiormente sconcertano la sensibilità attuale rimane l'attenzione minuziosa quasi universalmente manifestata per la regolamentazione dei funerali. Al momento della morte, una Chiesa-istituzione che scopre il suo carattere missionario (senza aver ancora preso coscienza della necessità di tamponare una emorragia mortale) definisce con una certa rudezza i confini del suo gregge. I nostri autori si appoggiano spesso a una giurisprudenza recente (statuti della diocesi di Saint-Dié nel 1954) per precisare chi sarà escluso dal beneficio dei funerali religiosi, ma fanno talvolta valere anche una

tradizione più antica. La lista tradizionale si allunga e si aggiorna: bambini non battezzati, suicidi, spiritisti, massoni, coloro che hanno ordinato di bruciare il loro corpo, ovviamente i comunisti, e, più largamente, « quanti hanno trascorso lunghi anni senza compiere il loro dovere pasquale, e hanno dato l'esempio di una totale indifferenza religiosa ».

Datare con troppa precisione il momento a partire dal quale il discorso della Chiesa cattolica ha cominciato a cambiare sarebbe artificioso. È nel 1972 che Roma pubblica il nuovo rituale sulla somministrazione del sacramento dei malati, che segna una svolta incontestabile. Ma le cose avevano cominciato a mutare prima di questa data: nel campo degli atteggiamenti davanti alla morte e all'aldilà, l'atmosfera degli anni Sessanta ha indubbiamente contribuito a cristallizzare una tendenza le cui premesse vanno ricercate nel ventennio precedente, nelle opere dei teologi e degli autori spirituali messisi in ascolto del mondo e delle correnti del pensiero novecentesco. L'interesse di certuni per l'esistenzialismo è già percepibile negli scritti di Landsberg, e nel 1962 l'opera di G. Martelet, *Victoire sur la mort*, si presenta come un corpo a corpo con il marxismo, espressione di un umanesimo senza Dio, di cui sono attaccati per l'appunto i silenzi nel campo della morte. Nel 1963 Karl Rahner pubblica la sua opera *Zur Theologie des Todes*, seguita, e divulgata, quattro anni dopo dalla sua *Interview sur la mort*. Nello stesso anno 1967, in uno stile più piano, Marc Oraison s'interroga su *La mort et après...* Simultaneamente, la pubblicazione del Catechismo olandese fa il punto, a beneficio degli ambienti cattolici europei, delle nuove audacie ammesse. Dopo di allora i testi si sono moltiplicati, e noi non li citeremo in dettaglio, riservandoci di commentare i più caratteristici⁴.

Da questi lavori affiora se non un consenso, perlomeno uno spirito nuovo. L'insistenza ossessiva sul peccato, ancora ieri giustificazione essenziale, è scomparsa, e al centro del messaggio proposto troviamo la buona novella della risurrezione. È a partire dal fatto proclamato della risurrezione del Cristo che l'uomo si vede posto di fronte alla propria morte, e alla speranza di un aldilà. Ma quest'aldilà è cambiato, anzitutto in forza della ripulsa del retaggio del dualismo neoplatonico, fin dal Cinquecento così intimamente associatosi

al discorso cristiano, che tra i due non si facevano quasi più differenze. Al ritorno alla Bibbia e alle fonti giudaico-cristiane si accompagna l'affermazione dell'unità del vivente e dell'esistenza umana, la ripulsa un tantino sprezzante della secolare immagine dell'anima che s'involga, intatta, da un corpo destinato a marcire. Tutto muore in noi quando moriamo: ma risusciteremo, perché il Cristo è risuscitato, e ce ne ha fatto la promessa.

Questa revisione va insieme con una pedagogia nuova nella pastorale della morte. Anche se il padre Oraison non può esser considerato rappresentativo di un nuovo consenso, l'articolazione della sua opera mi sembra abbastanza esemplare di un procedimento che muove da un approccio antropologico, e scientifico, associato all'analisi dell'esperienza della morte nel vissuto di ciascuno — la morte che ci aggredisce come morte dell'altro — per proporre soltanto alla fine, quasi nei termini di una nuova scommessa, gli elementi di un'antropologia cristiana che si presenta come un atto di fede nella risurrezione del Cristo e nel suo amore.

Finora, ci siamo accostati a quest'evoluzione soltanto dall'angolo visuale del cattolicesimo, in specie a partire dalla Francia. Ma crediamo che non sia scorretto estrapolare alla maggioranza delle Chiese riformate: il caso della nuova pastorale della morte ce ne offre un esempio. Ad un folto campione di pastori della Chiesa riformata di Francia, interrogati sull'orientamento che davano alla loro predicazione sulla morte, è stato chiesto di gerar-chizzare un certo numero di temi: l'accento fatto battere sulla risurrezione; o la consolazione di coloro che restano; o infine la morte come salario e punizione del peccato. Ebbene, quest'ultimo tema è stato generalmente scartato per privilegiare gli altri due, ed è talvolta addirittura affiorata una diffidenza verso l'insistenza sulla risurrezione. Indubbiamente, il retaggio della lettura riformata della morte, che queste Chiese si sono tradizionalmente rifiutate di porre al centro dell'attenzione, ha facilitato l'odierno alleggerimento dell'importanza accordata all'ultimo passaggio.

Nella pratica stessa della pastorale in azione, al letto di morte, con la nuova regolamentazione del rituale dei funerali promulgata nel 1972 il cattolicesimo si rivela singolarmente

sensibile alle modificazioni intervenute negli atteggiamenti generali davanti alla morte, talché si è potuto addirittura parlare di una « morte dell'estrema unzione » (Isambert), la quale si trova privata del suo ruolo insieme di rito di passaggio, e di esorcismo nell'ultima battaglia contro il male. Mentre la tradizione post-tridentina, ancora nel 1917 irrigidita da nuovi testi, poggiava sull'ordinata successione, al letto del morente, della confessione, della comunione o viatico e dell'estrema unzione, il testo post-conciliare non soltanto sconvolge quest'ordine, sostituendogli la sequenza confessione, comunione, unzione dei malati, e poi eventualmente viatico, indulgenza plenaria e *commandatio animae*, ma con ciò stesso modifica profondamente il senso all'unzione, che diviene l'unzione dei malati, con conseguente allentamento del suo legame con la morte. È ormai il viatico che assume il ruolo di sacramento « di passaggio »; ma si diffonde la pratica di un sacramento dei malati sdrammatizzato, e per tale via adattato alle condizioni della morte quale è oggi vissuta. Il tabù sulla morte avrebbe dunque contaminato persino la pratica sacramentale?

Può nascere l'impressione che in vent'anni la lettura delle Chiese, e in specie del cattolicesimo, così a lungo fossilizzata, abbia conosciuto una straordinaria evoluzione. Ma è un'impressione che probabilmente sottovaluta forze di resistenza che rimangono considerevoli, tanto nelle Chiese riformate quanto nel cattolicesimo.

Nel luglio 1979 una lettera della Congregazione romana per la dottrina della fede (l'ex Sant'Uffizio), direttamente avallata dall'autorità del pontefice Giovanni Paolo II, si propone di rispondere al « disagio » e all'« inquietudine » di numerosi fedeli riaffermando un certo numero dei tradizionali insegnamenti della Chiesa riguardo all'aldilà: « La Chiesa crede in una risurrezione dei morti, ch'è una risurrezione dell'uomo tutt'intero, allargamento agli uomini della stessa Risurrezione del Cristo... La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza dopo la morte di un elemento spirituale dotato di coscienza e di volontà, talché l'io umano sussiste... ». Coerentemente con questi richiami, il testo ridefinisce in termini classici sia il paradiso, sia l'inferno del peccatore « privato della vista di Dio », con « ripercussione di questa pena in tutto il suo essere ».

Esso menziona infine l'esistenza per gli eletti di un'eventuale purificazione preliminare, sotto il nome di purgatorio.

L'ambiguità della situazione, con le sue puntate in avanti e i suoi arretramenti, quale la scorgiamo nel cattolicesimo contemporaneo, rispecchia una divisione che attraversa a un livello più profondo il gruppo degli spiriti religiosi, e di cui non sarebbe difficile trovare la replica nel mondo riformato. Basta scorrere la manualistica spicciola della pastorale popolare americana per prender coscienza della diversità degli alloggi offerti nella casa del padre. Allato delle letture più liberali, o più evolute, figura un aldilà popolare, quello di cui si fa portavoce un predicatore come Billy Graham. Nei grandi magazzini troviamo in vendita l'evocazione del paradiso quale egli la offre in libriccini che portano titoli allettatori, ad esempio *Angels, God's Secret Agents*, con tutto quello che ci si può attendere sull'organizzazione di questa milizia celeste, gerarchizzata e descritta nel solco di tutte le tradizioni... E non ci avventuriamo sul terreno delle sette — avventisti, Testimoni di Geova — le quali difendono (con un successo reale presso greggi nient'affatto minuscoli) una lettura tra le più letterali di un'escatologia uscita dalle profondità della storia.

Ed è ben questa, tirate le somme, l'impressione d'insieme che ci resta dei rapporti tra la morte e le religioni nell'Occidente odierno: l'impressione cioè non solo di un uditorio ch'è senza dubbio gravemente intaccato dal declino dell'adesione collettiva delle masse, ma anche di un universo lacerato, in cui si affrontano la tentazione di un ritorno al conforto delle letture tradizionali, alla fede del carbonaio, e quella di adattare un linguaggio nuovo alla sensibilità del nostro tempo... col pericolo di vedere dissolversi la specificità del messaggio evangelico. Nel flusso dei discorsi che ricominciano a proliferare sulla morte — quello dello psicologo, quello del sociologo, quello del medico — il discorso religioso appare chiaramente soltanto uno tra gli altri, privato della posizione egemone che fu per lungo tempo la sua, soggetto alle grandi ondate di una sensibilità collettiva che, nell'epoca della morte-tabù, esso non foggia più a suo piacimento. Riaffermando il proprio rapporto privilegiato con la morte, cui pensa d'esser la sola in grado di fornire una risposta (ma sgombra dal terrorismo di una volta), la Chiesa

prende contemporaneamente coscienza del fatto che questa morte degli uomini le sfugge in misura sempre maggiore.

Note

1 G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1956.

2 S. Bonnet, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, 338.

3 Ecco qualcuna di queste opere cattoliche della fine degli anni Cinquanta: nel 1958 R. W. Gleason, un gesuita americano, s'interrogava in *The "World to Come*, rapidamente tradotto in francese, sulla teologia dei novissimi; nel 1959 il canonico Jean-Michel faceva la stessa cosa nel suo libro *La vie, la mort, les morts*, più popolare, e perciò tanto più rappresentativo; E. Saurel, curato decano del Fousseret, pubblicava nel 1960 le sue *Instructions d'un cure à ses paroissiens sur le culte des morts*. Solo alcuni esempi, sicuramente, tra altri possibili. In termini più problematici, annunciatori delle rimesse in questione a venire, tra il 1955 e il 1956 certe opere collettive francesi (*La mort et sa célébration*, o un numero di « La Maison Dieu ») tentavano di fare il punto sul rituale della morte.

4 1965: *La mort et l'homme du XXe siècle*, opera di un gruppo lionese; 1974: P. Grelot, *Le monde à venir*; o, meglio, 1975: *Les hommes devant la mort*, riflessione collettiva del centro teologico di Meylan.

XL. SUSSURRI E GRIDA

Nell'itinerario di lunga durata ch'è il nostro, il relativo esaurirsi del discorso religioso, o quanto meno la profonda trasformazione interna ch'esso subisce, rappresenta una tappa, ed esigeva pertanto imperiosamente un posto privilegiato. Quando una proclamazione per lungo tempo ricevuta come l'unico linguaggio della salvezza sfocia in una speranza sussurrata, ciò suona a suo modo conferma del tema troppo totalizzante e troppo semplice del « tabù » della morte.

A dire il vero, gli autori che hanno scritto su questa esclusione della morte e dei morti nelle società liberali del Novecento, e segnatamente Philippe Ariès, sono stati consapevoli, e l'hanno detto, di non affrontare che un aspetto delle sensibilità collettive, ossia quello strato intermedio che lascia fuori da un lato i radicamenti materiali, socio-economici o demografici, ma dall'altro, e principalmente, tutto ciò che attiene all'ambito della coscienza chiara, del discorso messo in forma, in una parola dell'ideologia. Situandosi in quella zona intermedia ch'egli chiama l'inconscio collettivo, Ariès si propone — ed è gioco forza riconoscergli questo merito immenso — di portare alla luce il reticolo essenziale degli atteggiamenti che costituiscono in un momento dato il nuovo consenso sociale, senza che se ne abbia la percezione immediata. Ma non dimentica che la consegna del silenzio — il tabù — non vale per il registro delle espressioni ideologiche, in tutta la ricchezza della loro gamma, sino alla letteratura e all'arte, sia ai livelli alti che a quelli popolari. Per fare un esempio, la morte, in quanto condizione essenziale di ogni avventura umana, non ha mai cessato di fornire la trama di ogni espressione romanzesca. Nella sua semplicità un poco ingenua, l'argomento non è privo di valore. Esso ci pone d'altronde di fronte a una difficoltà tecnica relevantissima: in qual modo prendere in considerazione l'immenso corpus delle

odierne espressioni « letterarie » (dove il termine va inteso nell'accezione più ampia) della morte?

A me sembra che in questo campo uno dei tratti principali dell'avventura del Novecento sia la sempre più netta discordanza tra lo pseudo-consenso sociale del tabù sulla morte, che impone la sua convenzione, tanto più rigida in quanto inespressa, e la proliferazione delle espressioni del fantastico e del sogno. Naturale fenomeno di compensazione, forse, in un movimento dialettico d'insieme. Non già che sia impossibile, o anche solo difficile, trovare anche in questi ambiti l'espressione diretta, e persino letterale, del silenzio che s'è allargato sui territori della morte. Tra i numerosi esempi possibili, mi vengono in mente quelle brevissime composizioni di Stravinskij in cui si esprime nella maniera più puntuale la sua reazione davanti a una particolare morte: quella di T. S. Eliot, quella di Kennedy o del principe Egon von Furstenberg. Ma anche in altri campi artistici ritroviamo queste elusioni, questo gioco a rimpiazzino: un esempio ce lo fornirà il rapporto conflittuale con la morte proprio del surrealismo. All'indomani della prima guerra mondiale, Paul Klee, crudelmente colpito dalla scomparsa di un amico, collegherà direttamente a questa prova (nel suo diario) la rivoluzione operantesi nella sua ricerca pittorica: « Il cuore che ha battuto per questo mondo è in me colpito a morte. Come se non vi fossero che questi ricordi a legarmi a ' quelle cose '... Si abbandona la regione di quaggiù per costruire dall'altra parte... ». Formulazione forse troppo limpida, e che mi guarderei dall'utilizzare al di là della testimonianza puntuale che vi si esprime. Indubbiamente, è impossibile compendiare l'arte astratta esclusivamente nella ripulsa di un mondo di cui si rifiuta l'intelligibilità immediata per il fatto di avervi incontrato la morte. Rimane tuttavia vero che nel rifiuto di una figurazione diretta la nostra epoca ha rispecchiato le sue paure e le sue esclusioni. La cronaca delle immagini della morte, cui l'arte europea aveva fornito la materia prima, viene ormai esaurendosi, e, disorientata, cerca nuove vie metaforiche. E questi stessi silenzi hanno un significato.

Più difficili da decifrare, perché molto più celati, i messaggi contemporanei sulla morte ci mettono altresì di fronte, paradossalmente, all'opposto ostacolo della loro proliferazione.

La molteplicità delle espressioni culturali testimonia un universo frammentato, in cui l'elitarismo spesso ermetico non deve indurre a trascurare le espressioni prolisse di quell'altra cultura che si esprime nei giornali popolari — i *pulps* del periodo tra le due guerre, secondo la designazione corrente negli Stati Uniti — nel romanzo poliziesco, nel fumetto, nel cinema e nella televisione. È lecito sperare di ricavare da questa sconcertante molteplicità il paesaggio d'anima collettivo che la relativa povertà di epoche più antiche ci lasciava liberi di suggerire?

Violenze della morte.

Si sfoglino le tavole dell'iconografia nata dalla Grande Guerra. Anche quando ritrovano le forme antiche, le nuove danze macabre ch'essa suscita ci offrono volti inediti dell'orrore: l'impasto di cadaveri e di fango delle trincee, l'inferno del martellamento delle artiglierie, la ferocia selvaggia dell'assalto alla baionetta, e spesso anche quel nuovo gradino nell'escalation dello sterminio ch'è rappresentato dai gas asfissianti. In questa galleria delle nuove danze macabre c'è del buono e del cattivo, c'è il pathos e l'orrore allo stato puro. Tra tante altre immagini, possiamo ricordare l'incisione di Jean Veber, grottescamente intitolata *La Gioire*, in cui un giovane soldato, miserevole, istupidito, una granata in mano, fissa ipnotizzato lo scheletro della morte, venuta a fargli visita nella sua trincea strisciando attraverso i reticolati. Più melodrammaticamente, nel 1919 Percy Smith presenta *La morte spaventata*, ossia la morte essa stessa sconvolta d'orrore nello scorgere due scarponi da cui spuntano dei moncherini... Cari Wiegand sotto il titolo *Ein Totentanz 1914-18*, Paul Vaillant-Couturier illustrato da J. D'Espourg in *Treize danses macabres* (1920), Erich Glas con *In Flandern reitet der Tod*, Melchior Grosseck con *Gestalten des Todes, ein Totentanz des Weltkriegs* (1923) e numerosi altri, chi provvisto di talento e chi no, hanno posto questa antica forma al servizio di un'espressione nuova. I maestri dell'espressionismo, che s'imporrà in questi anni, hanno accusato il colpo della guerra. In un trittico che tanto nella sua struttura quanto per il

violento splendore delle sue luci d'incendio evoca il retablo di Issenheim e le Apocalissi medievali, Otto Dix conferisce l'aspetto del ciclo della Passione al martirio e alla morte dei soldati. Nel suo *Voyage au bout de la nuit* Céline manda in pezzi l'accademismo dell'espressione verbale, mentre *Le Feu* di Barbusse e *Nichts Neues im Westfront* di Remarque testimoniano nel solco della tradizione verista. In questa svolta, all'indomani dello shock collettivo, i linguaggi della morte ad uso del Novecento vanno cercando se stessi.

Il lavoro del lutto collettivo s'è svolto, apparentemente, in conformità alle norme della religione civica di cui il secolo precedente aveva posto le basi, edificando — a partire dal 1813 in Germania, e dopo il 1871 soprattutto in Francia — i monumenti commemorativi del sentimento nazionale. È questa la ragione che ci ha indotto a trattare i monumenti della Grande Guerra, con deliberata anticipazione, nel solco della tradizione ottocentesca, piuttosto che come l'espressione del nuovo secolo: giacché il declino del monumento comincia proprio a partire da questo apogeo. Vedremo tra breve in mezzo a quali difficoltà, e spesso con quali titubanze, la seconda guerra mondiale faticosamente celebrerà i suoi morti, in un contesto in cui l'angoscia e il dubbio sostituiscono l'apparenza di serenità degli anni Venti.

Ma è soltanto un'apparenza. La morte interpella con forza. Mi si perdoni una semplificazione consapevolmente caricaturale. All'orizzonte degli anni Venti, due strategie sembrano chiaramente delinearsi. Quella della violenza accettata, mostrata: ed è la via dell'espressionismo. Quella di un giuoco più complesso, in cui un certo compiacimento (talvolta) si combina con tutto un insieme di elusioni e di rifiuti, e ch'è appassionante seguire nelle opere e negli scritti di quanti vivranno l'avventura del surrealismo.

L'espressionismo non è per noi un incontro completamente nuovo. L'itinerario e i temi di Munch ci hanno svelato l'angoscia latente, o gridata, ch'è al centro di quest'esperienza artistica. Senza moltiplicare gli esempi, possiamo seguire nelle tele come nei disegni e nelle incisioni di Georges Grosz le rinnovate testimonianze di un'arte che non ha atteso la fine della guerra per associare la morte alla volgarità della società borghese, alla sordidezza dell'universo urbano. Funerali e carri

funebri attraversano in un tregico chiaroscuro di neri e di rossi le vie deserte di una città moderna (*Funerali in una città*). Altrove, un cadavere anonimo spenzola solitario in un terreno abbandonato. Ma talvolta, come in Munch, è tutta la folla urbana che si trova investita da un'ondata di terrore collettivo (*Panico nella città*). Non meno inquietante è la morte che si cela dietro le persiane: così nei bordelli in cui gli ufficiali fanno baldoria con puttane dalla testa di morto (*Zuhalter des Todes*). L'apparente tranquillità borghese richiama anch'essa la presenza della morte. In Grosz, la morte associata alla marcescenza volgarmente esibita (o più segreta) di una società che si disfa, oppure alla miseria o al sesso, diventa apostrofe tragica (così nel suo *Cristo con la maschera antigas* del 1927). Se da un lato è esemplare, l'apostrofe di Grosz non è però isolata: in Francia il *Miserere* di Rouault gioca con i medesimi temi, sia pure visti diversamente.

Se è palese che il tema macabro è intimamente intrecciato all'avventura dell'espressionismo, una dialettica più complessa definisce i suoi rapporti con il surrealismo. Non potrebbe dirsi che qui la morte si fa discreta; e tuttavia, sfogliando manifesti e riviste, si misura l'ambiguità del rapporto che s'intesse. Aprendo la porta del sogno, i surrealisti non possono evitare d'incontrare la morte. Essa s'impone in quella pagina di scrittura automatica in cui René Char associa all'immagine della casa, della madre, quelle dell'acqua, della bara, di un cadavere di bambino... Nei film di Bunuel, dal *Chien andalou* a *L'âge d'or* (1930), affiora un intero universo onirico, che riscopre un macabro barocco spagnolescente nei suoi grandi scheletri di vescovi alla maniera di Valdés-Leal.

Nel cuore del movimento, o nei suoi insistiti prolungamenti, più di un surrealista ha ceduto all'attrattiva del tema morboso. Dalì non cela il suo compiacimento: in maniera diretta o allusiva, le sue tele giocano con la morte, si tratti della *Risurrezione della carne* o del *Teschio di Zurbaran*. Anche altri hanno per un certo tempo sfiorato, e accarezzato, il tema macabro: così, in Belgio, Delvaux nella sua serie di donne con scheletro e nelle sue crocifissioni, dipinte tra il 1941 e la fine degli anni Cinquanta. Alcuni fanno del motivo macabro, trattato con un'enfasi barocca, un pimento dell'erotismo e della bestemmia. Così Clovis Trouille, sotto titoli evocatori (*Mes*

funérailles, Mon tombeau, Le rêve vampire). Sorvoleremmo su questi epigoni o su questi eredi, se non esprimessero, in maniera gonfiata, un *leitmotiv* essenziale. Sul legame rafforzato che s'intesse tra Eros e Thanatos aleggia, al livello dei referenti storici, la grande ombra del marchese di Sade, evocato da Trouille ai piedi del suo castello, che medita pensoso in mezzo a un gruppo di ragazze procaci. Sade conduce, attraverso Freud, a Georges Bataille, il cui merito storico è di aver gridato questa intima complicità della morte, della crudeltà e dell'eroticismo.

Ma, se da un lato hanno giocato senza remore ad associare Eros e Thanatos nel collage in libertà dei loro fantasmi (si veda, nel 1929, la *Femme 100 têtes* di Max Ernst), dall'altro i surrealisti diffidano della morte. André Breton ha potuto talvolta ritrovare, involontariamente, le inquietudini di Bouvard e Pécuchet (« È vero che l'aldilà, tutto l'aldilà è in questa vita? »). Intorno ai suicidi del surrealismo, da Majakovskij a Crevel, ci si batte colpo su colpo, come avevano fatto nel Seicento i libertini, persuasi che proprio là li si attendeva alla prova. Intanto Tristan Tzara evoca l'epoca a venire, in cui « la vita umana non avrà più valore, poiché la paura della morte sarà scomparsa insieme con i suoi derivati, i rimpianti da lasciare tra i vivi... in un mondo in cui l'oblio assoluto s'insedierà come prima regola di vita ». Per costoro, la morte rimane quale la dipinge Magritte — torso di donna, testa di morto — sotto il titolo *La Gâcheuse*.

Da una guerra all'altra.

Un razionalismo fatto di fiducia insieme nella scienza e nell'uomo impregna quello che chiamerò, per semplicità, il pensiero di sinistra, che da patrimonio di un'élite si allarga a gruppi più ampi, segnatamente in seno al movimento operaio. Possiamo imbatterci in questa nuova e diversa vulgata in certi testi, spesso belli nella loro semplicità. Tra numerosi esempi possibili, darò la parola al fisico Frédéric Joliot-Curie, in una delle sue ultime pagine, scritte nel 1957, un anno prima della morte: « L'idea di un nulla è talmente insopportabile, che gli uomini hanno voluto rifugiarsi nella credenza in una

sopravvivenza in un altro mondo dominato da uno o più dèi. Razionalista per natura, rifiutai giovanissimo questa credenza senza fondamento, fragile... In me la preoccupazione davanti alla morte sfociò molto presto in un problema puramente umano e terreno. L'eternità non è forse nella catena vivente e tangibile che ci lega alle cose e agli esseri che nacquero e vissero su questa terra? ».

Con il suo rifiuto di ogni metafisica, Joliot esprime abbastanza bene un certo umanesimo socialista, che possiamo ritrovare, sviluppato in forma di meditazione, in taluni romanzieri. Si pensi alla *Semaine sainte* di Aragon, con le sue variazioni sul tema della morte e della sopravvivenza mediante le opere. Ciò non vuol dire che questo realismo socialista non ponga problemi, o che li abbia risolti in maniera totalmente trasparente. Nell'universo dei paesi socialisti, a partire dalla Russia del periodo tra le due guerre, la tensione collettiva di un'avventura eroica e la deliberata estirpazione della religione parrebbero aver fatto scomparire il problema della morte, relativizzato in un progetto collettivo. Ma non per ciò i rituali e l'esaltazione della memoria sono minimamente scomparsi. L'accademismo dei monumenti della seconda guerra mondiale si ispira all'eroizzazione del sacrificio collettivo. Il culto dei grandi morti si esprime nel gigantismo delle statue, nel battezzare le città con i loro nomi, e, in maniera ancor più curiosa, nella pratica dell'imbalsamazione degli eroi, la quale, a cominciare da Lenin e Stalin, s'inscrive come una delle più stupefacenti singolarità di questa ricerca collettiva. Siamo molto lontani dalla dispersione delle ceneri di Friedrich Engels, nel 1895, dall'alto della scogliera di Eastbourne... Paradossalmente, si riscontrano convergenze formali tra questa celebrazione della morte nel quadro del socialismo e del movimento operaio e certune delle espressioni proprie del fascismo: sul terreno estetico, la monumentalità, l'accademismo neoclassico, ma anche l'eroizzazione individuale o collettiva all'epoca della seconda guerra mondiale.

Ma l'esperienza dei fascismi significa naturalmente anche un altro e diverso rapporto con la morte, agli antipodi dell'umanesimo socialista. Significa il compiacimento e l'ebbrezza, un'atmosfera crepuscolare carica di orpelli

wagneriani. La nostra esposizione, inevitabilmente sommaria, non può seguire passo a passo tali itinerari, ad esempio quel filone nichilista che in Italia rimanda a un certo retaggio dannunziano, e conduce in Francia alla vertigine mortuaria di un Drieu La Rochelle, e nella Spagna della guerra civile allo slogan « Viva la morte ». Inscrivendosi in contrapposizione al « decadentismo », di fatto i fascismi si rivelano molto più contaminati che non paia da ideologie borghesi che pure affettano di esorcizzare. Ne stupiremo, nel quadro di avventure collettive le cui forme d'affermazione divennero ben presto la guerra, il genocidio e lo sterminio? Nel Novecento l'esaltazione collettiva dell'impegno al servizio di una causa — ebbrezza delle guerre nazionali, mobilitazioni ideologiche, divenute nel corso dell'Ottocento leve potenti — ha conosciuto un innegabile apogeo. Diremo che se ne esce stanchi, almeno in Occidente? Da un sondaggio francese degli anni Sessanta risultava che soltanto al 6 per cento dei giovani non dispiaceva l'idea di morire per la patria. Ma badiamo a non trarre da una cifra del genere conseguenze indebite. Gli eroici sacrifici di massa della seconda guerra mondiale provano ampiamente, senza che occorra insistervi, una capacità di mobilitazione collettiva immensa.

Rimane tuttavia vero che da una trentina d'anni a questa parte una certa molla s'è rotta. I monumenti nati dal secondo conflitto mondiale non assomigliano a quelli della Grande Guerra, e non già semplicemente perché il gusto è cambiato. Volendo limitarsi a un giro d'orizzonte velocissimo, ritroviamo certo l'eroi-cizzazione serena e monumentale tanto nel carro d'assalto del monumento di Stalingrado, espressione di potenza e di volontà, quanto nel monumento di Iwo Jima, gruppo umano che leva in alto la bandiera della patria, simmetrica testimonianza di buona coscienza nazionale. Ma sui più travagliati cantieri storici della vecchia Europa il monumento ha mutato carattere. In Germania (Rft), i conteggi in corso mostrano, è vero, che nelle campagne le iniziative di costruzione sono altrettanto numerose che per la Grande Guerra. Ma si tratta spesso di un monumento globale, ricostruito alla fine del conflitto, che compendia il ricordo di due, persino di tre guerre a partire dal 1870. In Francia — paese, va ricordato, demograficamente meno colpito — questa

continuità è spesso espressa da una semplice lapide aggiunta alla stele dei morti degli anni 1914-1918. I monumenti della Resistenza, testimonianza appassionante il cui discorso ritrova sovente l'asprezza vendicatrice del 1870, sono rimasti molto più puntuali. Soprattutto, lo stile e il linguaggio di questi monumenti sono cambiati. Il trionfalismo o la tranquilla sicurezza sono scomparsi. Il diffondersi di una sobrietà spinta spesso fino all'astrazione non è unicamente il riflesso di un'evoluzione estetica. Figure o gesti appena abbozzati, forme cave, blocchi grezzi, architetture allusive: questa incapacità o questo rifiuto dell'antico discorso, quando non è più possibile dire una sola parola, li ritroviamo, significativamente, nei monumenti commemorativi dei campi di concentramento nazisti, sia quelli sorti sul posto, sia quelli edificati nei paesi di provenienza delle vittime (si veda il monumento ai deportati nel cimitero di Milano). Al limite, sono la rivolta e lo scherno a prevalere. Zadkin propone un contro-monumento ch'è una stridula caricatura di quello di Iwo Jima. In Germania, nella primavera 1980 il museo di Colonia espose una serie di sculture « ironiche » sul tema del monumento, dovute ad artisti come E. Kienholz, o Claes Oldenburg, esponente della *pop art*. Sotto il titolo di *Monument für das 20. Jahrhundert*, Michael Sandle presentava un Topolino che brandiva un mitra con un braccio di scheletro.

Queste provocazioni, con cui alcuni simpatizzeranno ed altri no, vanno forse intese come espressioni marginali, di scarso significato? Ma s'integrano in un movimento troppo generale, che va oltre l'angusta cornice delle celebrazioni della morte civica, perché non vi si presti attenzione. Il monumento — quello delle piazze pubbliche dell'Occidente, che presenta i grandi uomini in finanziaria — registra da circa un quarantennio un riflusso significativo. In Francia, il periodo dell'occupazione tedesca, e l'invio alla fusione dei bronzi rastrellati nelle piazze, hanno offerto alla vecchia destra al potere l'occasione di regolare un conto secolare; e questa eliminazione parrebbe troppo segnata da una specifica congiuntura politica e storica, se il movimento non fosse stato tanto spesso senza ritorno, preludendo a un ripiegamento generalizzato oggi in via di accelerazione. In nome del buon gusto, s'intende. Ma ogni epoca ha il suo, ed è giocoforza

constatare la crescente insensibilità alla celebrazione nella pietra della memoria delle glorie passate; e ciò proprio mentre — lo abbiamo visto — l'architettura dei cimiteri si fa discreta, allontanandosi da una monumentalità ancora frequentissima negli anni Trenta. Diremo che nella destrutturazione dei rituali o celebrazioni pubblici elaborati nell'Ottocento, e che oggi sono in ritirata (mentre contemporaneamente si disfano le ideologie nazionali e civiche delle borghesie trionfanti), abbiamo colto sul vivo un altro e nuovo aspetto del « tabù » gravante sulla morte?

Strategie dell'angoscia.

Se vogliamo tentare un'esplorazione dei territori battuti nel Novecento dalla morte vagabonda, secondo un itinerario sconcertante e molteplice, è innanzitutto al livello della filosofia che l'incontreremo. Come già in precedenza, non miriamo in questo campo a nulla più che un semplice inquadramento, o una ricognizione d'insieme. La nostra analisi si situa a un livello differente, quello della diffusione delle idee-forza; e non avremo l'ingenuità di credere che, come asserisce un saggio americano, l'esistenzialismo porta la responsabilità della scristianizzazione della Francia! Rimane però il fatto che il concentrarsi di una parte delle filosofie del Novecento sull'angoscia e la morte, laddove il secondo Ottocento, malgrado Nietzsche e la posterità di Schopenhauer, era stato l'epoca dello scientismo e degli atti di fede ottimisti, può ben apparire, secondo la sempre lucida analisi di Edgar Morin¹, come una delle espressioni più significative della crisi dell'individualismo intellettuale, fino alla vigilia in piena fioritura nel « settore liberale della civiltà ».

Già al principio del secolo Freud ha scritto che « non possiamo più conservare il nostro vecchio atteggiamento di fronte alla morte, e non ne abbiamo ancora trovato uno nuovo ». È noto quanto egli si sia impegnato — nelle *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), e poi in *Al di là del principio del piacere* — nel fare i conti con un'angoscia di cui era egli stesso profondamente intriso. Freud vi vide dapprima una maschera, riconducendo l'angoscia della morte

all'angoscia di castrazione. Ma la successiva evoluzione del suo pensiero lo porta a postulare — parallelamente, e antagonisticamente, alla pulsione di vita — l'esistenza di una pulsione di morte, e anzi addirittura di un istinto di morte anteriore alla vita, il quale, situandosi a livello speculativo, o mitico, esorbita largamente dall'ambito della pulsione. Non c'impegneremo nella discussione di una questione su cui i successori di Freud sono lungi dal trovarsi d'accordo. Ma rimane il riconoscimento, operato da Freud a partire dalla sua esperienza personale, di quest'angoscia-pulsione-istinto. In questo secolo egli è stato il primo a scorgerne l'importanza, come pure a penetrare gli arcani della dialettica che associa Eros e Thanatos, pulsione di vita e pulsione di morte.

Con l'avventura della filosofia esistenzialistica parrebbe delinearsi un filone differente. Essa ha i suoi referenti storici ottocenteschi nel retaggio di Kierkegaard, che fece battere l'accento sull'esistenza, su quest'esperienza soggettiva dell'individuo che conduce all'angoscia, ai suoi occhi valore positivo in quanto « mezzo di salvezza unitamente alla fede ». S'essa impregna in profondità la riflessione cristiana di Jaspers come di Gabriel Marcel, è in Heidegger, o, meglio, nel dialogo Heidegger-Sartre, che si coglie nella maniera più perspicua la posta in giuoco. In Heidegger l'accento batte sull'angoscia ch'è al centro dell'esperienza dell'uomo, e che lo mette di fronte al suo essere, celato nel nulla, questo nulla « alla cui presenza ci pone l'angoscia, e che svela l'inermità fondamentale dell'esistenza, la quale consiste nell'essere per la morte ». Una meditazione siffatta, impegnata a ripudiare la dimensione inautentica delle rappresentazioni correnti, conduce ad assumere l'angoscia dell'« essere per la morte » che noi siamo, un'angoscia ch'è un mezzo per approfondire il senso dell'essere. Morte annientamento, che non sfocia in alcuna trascendenza mistificatrice, ma rimane il mezzo per sperimentare, nell'angoscia, la continuità dell'essere. Sartre contesta alla base questo « essere per la morte » che in Heidegger è l'elemento centrale di ogni esistenza. Per lui la morte, fondamentalmente assurda e insignificante, non può mai esser in grado di dare un senso alla vita. Com'è noto, al termine di questa riflessione Sartre scopre non la morte, ma la libertà. Una libertà che non ha peraltro nulla di lieve o di

allegro, in quanto mette l'uomo di fronte alla « vischiosità » dell'esistenza, e all'esperienza dello scacco. Per tale via Sartre ritrova l'angoscia e l'assurdo, sia pure diversamente formulati; ed è su una lettura tragica ch'egli lascia l'uomo in preda alla sua libertà.

L'esistenzialismo è oggi storicamente datato. Esso identifica, soprattutto in Francia, una sequenza che comincia nel 1938-39 con l'opera letteraria di Jean-Paul Sartre, ma culmina essenzialmente, come fatto di civiltà, negli anni Cinquanta, all'indomani della guerra. È il contesto nel quale si scoprirà, oltre a Sartre, i testi teatrali e i racconti di Camus, ma anche il suo specifico apporto a questa riflessione collettiva (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942), e poi — ma quasi a titolo postumo — il Boris Vian dell' *Arrache-cœur*, dell' *Herbe rouge*, e forse soprattutto dell' *Ecume des jours*, uno dei più bei romanzi d'amore e di morte che siano mai stati scritti. Più che come dottrina, il cui impatto teorico rimase limitato a un'élite, l'esistenzialismo c'interessa qui direttamente come un sintomo, o come un'espressione della sensibilità collettiva. Tra l'esclusione della morte — quale l'abbiamo vista insediarsi, dal mondo americano alle società europee, a partire soprattutto da questo periodo di svolta — e la concentrazione sull'angoscia, la nausea, la morte e il nuovo male di vivere, la contraddizione è più apparente che reale.

E' lecito affermare che vi sia mai stata, nella sequenza da cui usciamo — ossia fino a ieri — una scomparsa della morte dalla schiera dei temi, delle preoccupazioni e delle ossessioni collettive che si esprimono per il tramite della letteratura e dell'arte?

Sarebbe troppo facile, percorrendo retrospettivamente il mezzo secolo che precede gli anni Sessanta, e senza cadere nel ridicolo di un impossibile enciclopedismo, replicare che i grandi capolavori del romanzo non hanno mancato di fare alla morte un posto essenziale, e spesso centrale. Dal *Journal d'un curé de campagne* di Bernanos all' *Etranger* di Camus, per limitare la scelta dei nostri esempi alla letteratura francese, la ricerca dei romanzieri è rimasta quella ch'era al principio del secolo: una meditazione sulla morte.

A che scopo moltiplicare, in termini che sarebbero inevitabilmente ripetitivi (pur conservando d'altronde un

carattere impressionistico), le testimonianze a favore di quest'affermazione? Il cinema, dall'esplosione creatrice degli autori russi e dell'espressionismo tedesco sino all'apogeo registrato nel dopoguerra, ha rispecchiato fedelmente la sensibilità alla morte del Novecento. E chi, in seguito, vorrà analizzare in profondità la specifica atmosfera del periodo di svolta tra il 1950 e il 1960, diviso tra il silenzio, la confidenza sussurrata e, al contrario, l'interrogazione brutale, dovrà riferirsi, più che al romanzo (divenuto forse troppo indiretto e sofisticato), ai contributi complementari apportati da Bergman, Antonioni, Visconti e Fellini. Si tratta di un tema immenso, e non mi arrischierò ad addentrarmi. Ma, palesemente, ciascuno di questi autori è portatore di uno o più lampi di verità. Bergman ha chiarito esplicitamente quel che aveva voluto evocare nella ricerca del cavaliere medievale del *Settimo Sigillo*, che, come il lanzicheneco di Durer, cavalca con la morte al suo fianco: « Nel Medioevo, gli uomini vivevano nel terrore della peste. Oggi vivono nel terrore della bomba atomica. Il *Settimo Sigillo* è un'allegoria il cui tema è molto semplice: l'uomo, la sua eterna ricerca di Dio, con la morte come certezza ».

Dal *Posto delle fragole*, in cui l'eroe, all'avvicinarsi della fine, « contempla la sua vita passata come dal punto di vista della morte », fino a *Sussurri e gridi*, che ci fa partecipi dell'ultima lotta al letto di morte, tutta l'opera di Bergman è una coraggiosa resa di conti con questo passaggio della morte, che rimane per lui al centro di ogni vita.

Altrettanto può dirsi dei suoi contemporanei italiani, della lettura barocca di un Visconti, appassionato indagatore — da *Senso* a *Morte a Venezia* o al *Crepuscolo degli Dei* — dei giuochi della morte individuale e della morte collettiva di una società condannata. Ma è forse nell'*Avventura* di Antonioni (più che non nella *Notte*, nell'*Eclissi* o nel *Deserto rosso*, per taluni versi più espliciti) che io trovo l'espressione più avvincente della morte odierna, in quella scomparsa dell'eroina all'inizio del film che impone il peso di un'assenza insopportabile, e sparge la disperazione e l'angoscia sulla ricerca — o la fuga in avanti — di coloro che continuano a vivere, e a cercare. Si dirà che questi riferimenti rimangono malgrado tutto elitari; che ci danno per mezzo del cinema l'equivalente di quel che ci si

attende per l'Ottocento dal romanzo. Ma in essi s'inscrive altresì il riflesso di una rivoluzione radicale delle forme e dei mezzi d'espressione, la quale non ha potuto non modificare in profondità la percezione della morte, come pure la stessa traduzione dei linguaggi dell'immaginario collettivo.

In quest'ottica, è impossibile non riservare il posto che gli spetta ai nuovi supporti di una cultura di massa che sarà lecito qualificare — salvo verifica — « popolare ». Si dirà che non si tratta di una novità, e che l'Ottocento — dai *canards* ai *feuilletons* ai libriccini di letteratura popolare — aveva aperto la strada. Ma quella che ha luogo in America a partire dal 1895, e soprattutto negli anni Venti del Novecento, con l'avvento dei *pulps*, settimanali a buon mercato il cui unico lusso è una copertina adescatrice (e che fino alla loro morte, poco dopo il 1950, vivranno una straordinaria avventura), è una vera e propria rivoluzione. L'Europa ha avuto anch'essa i suoi *pulps*, o il loro equivalente; e il fenomeno vi ha conosciuto il medesimo ciclo, prosperando in simbiosi con il film popolare e la radio, quindi ucciso — potremmo dire — dalla televisione, ma più largamente dal trionfo dell'immagine e dal riflusso della cultura popolare scritta, il cui supporto privilegiato è oggi il fumetto.

Questa rivoluzione nella forma, o nella tecnica, ha aperto la porta a tutta una letteratura, e più ancora a tutto un universo fantastico. La più notevole e la più tenacemente vitale di queste serie fu quella dei *Weird Tales*, fondata nel 1923, e proseguita fino agli anni Cinquanta. Ma accanto ad essa troviamo *Fantastic Adventures* e *Fabulous Fantastic Mysteries*, per tacere di *Strange Tales*, *Terror Tales* o *Horror Stories...* Incontrando tra i loro autori i maestri della letteratura fantastica novecentesca — A. Merritt, M. P. Lovecraft, R. Howard, R. Bloch o R. Bradbury, per limitarsi agli americani — prendiamo coscienza dell'importanza del fenomeno. Ma tali riferimenti avrebbero scarso peso se, attraverso questo discorso prolisso e sconcertante, non scorgessimo i volti dell'ansia, dell'orrore, della paura, materia prima di questa letteratura in tutti i loro aspetti.

Ma più quotidianamente, per quanti non sentono il pungolo dell'avventura remota nello spazio o nel tempo, la morte è lì, vicinissima, nel romanzo poliziesco, nelle angosce del mondo

urbano fuori dell'uscio. Nell'una o nell'altra forma, questa tematica — nuova per il posto che occupa più che per i suoi contenuti — ha i suoi *leitmotive*; e l'intima associazione della morte, della crudeltà e del sesso, secondo tutta una gradazione abbastanza ipocrita, è una delle sue componenti di maggior spicco. Al livello dei nuovi luoghi comuni, si parla di una sorta di movimento equilibratore in forza del quale nel Novecento il tabù sulla morte darebbe il cambio al tabù sul sesso; ma è giocoforza ammettere che in questa letteratura di sfogo ad uso delle masse morte e sesso vanno allegramente d'accordo.

Eccoci dunque... non fissiamo la data: diciamo ieri, negli anni Cinquanta, posti di fronte a tutto questo reticolo di segni, di confidenze mormorate, di mezze confessioni. Ce n'è per tutti i gusti e per tutti i livelli, sociali e culturali. Se, consapevoli di quanto arbitraria sia una tale semplificazione, si volesse tuttavia tentare di gerarchizzare, si potrebbe riconoscere uno strato superiore, messo in forma, in cui il tema della sopravvivenza nella memoria collettiva, popolarizzato, diffuso, ammesso (senza che lo si avverta necessariamente come contraddittorio con l'aldilà cristiano), si trova accolto da molti, forse dai più. Ma, dietro questa facciata, ecco affiorare l'angoscia: quella delle fiducie e delle illusioni perdute nelle élites. Il corpo a corpo con la morte, la ricerca di un nuovo umanesimo inquieto. Poi la porta aperta al sogno, ai fantasmi, alle immaginazioni gratuite, ludiche. Tali sono i volti della morte vagabonda del Novecento. Sarebbe troppo facile osservare che non vi abbiamo riconosciuto quel silenzio o quel « tabù » di cui l'evoluzione delle pratiche ci ha dato la misura. L'una cosa compensa l'altra: vi sono luoghi per parlare e luoghi per tacere. Questi sussurri e grida sono il complemento obbligato del silenzio collettivo. Fino al momento in cui, divenuto questo silenzio insopportabile, le lingue si sciolgono in misura ancora maggiore, e si riscopre la morte: ciò ch'è appunto avvenuto da una quindicina d'anni a questa parte.

1 E. Morin, *L'homme et la mort...*, 427.

XLI. LA RISCOPERTA DELLA MORTE

Da una ventina d'anni a questa parte, siamo passati allo stadio della riscoperta della morte. Non avevamo ancora finito di assimilare il nuovo tabù dei tempi moderni, ed eccolo contestato, rimesso in questione.

Tenteremo tra un momento di materializzare la realtà, che sembra innegabile, di questo tratto di sensibilità collettiva. Ma la svolta ci pone subito alcune domande. Ci mette di fronte alle difficoltà della storia immediata, e in specie a quella di formulare una diagnosi senza disporre del necessario distacco. Si tratta di un accidente, di un episodio momentaneo, come se ne sono visti altri, o di una vera e propria svolta, annunciatrice di mutamenti profondi, rivelatrice di una crisi più vasta, di cui la fissazione sulla morte non sarebbe che l'espressione privilegiata? Si può condividere su questo punto l'atteggiamento sfumato di Philippe Ariès; e, fintantoché non conduca all'ipercritica, la prudenza è di rigore.

Ciò tanto più in quanto le condizioni oggettive che hanno condotto al silenzio sulla morte nelle società liberali odierne, e che attengono alle strutture stesse dell'economia e della società rispecchiate nelle rappresentazioni collettive, non sono cambiate.

I parametri massicci e incontestabili che abbiamo illustrato — urbanizzazione, commercializzazione e medicalizzazione della morte, insediamento di una società dei consumi — conservano tutto il loro peso. Il movimento di propagazione geografica che abbiamo segnalato — semplificando, dal nuovo al vecchio mondo — continua, e non occorre esser profeti per prevedere con sicurezza, nel prossimo futuro, un'« americanizzazione » quanto meno parziale dei rituali europei della morte.

L'invenzione di un tema.

L'odierna riscoperta della morte si manifesta non come una svolta negli atteggiamenti, nei gesti e nei rituali, ma come una rivendicazione, come un nuovo sguardo, venuti in buona parte dai chierici: in una parola, come una presa di coscienza. Basta ciò a modificare la marcia delle cose? Per la sua importanza, e per le convergenze che rivela, il fatto merita in ogni caso un esame.

Proponendo come indice del movimento la curva delle pubblicazioni sul tema della morte a partire dagli anni Cinquanta, siamo consapevoli di cogliere soltanto un aspetto della realtà: il discorso, e anzi, più specificamente, il discorso, per poco che sia, scientifico. Ma, se badiamo a evitare qualsiasi estrapolazione imprudente, il test conserva il suo valore di suggestione. Ho dunque tentato di seguire il flusso recente dei libri sulla morte dal 1950 a oggi. La cifra media, inizialmente modestissima — tra uno e mezzo e due titoli l'anno nel periodo dal 1950 al 1965 — è cresciuta a partire soprattutto dal 1965 (5 titoli), passando a otto nel 1968-69, a dieci nel 1970, a diciassette nel 1973-74, a diciotto nel 1975... a oltre cinquanta nel 1976! Questo conteggio empirico, che confessa la semplicità dei suoi metodi, è però confermato nella tendenza che indica tanto dalle più puntuali statistiche della stampa medica francese, in cui ritroviamo il punto di partenza del 1965, e poi la fiammata a cominciare dal 1974-75, quanto dalle rilevazioni internazionali degli « Psychological Abstracts »; cinque titoli nel 1948, diciassette nel 1960, trentaquattro nel 1965, sessantotto nel 1968, centoquarantasette nel 1970!

Se questo conteggio europeo conserva un carattere semi-impressionistico, gli Stati Uniti propongono infatti di già computi massicci: una bibliografia della morte e del lutto pubblicata nel 1976¹ presenta quasi quattromila titoli (sia articoli di rivista che libri) lungo l'arco temporale compreso tra la metà dell'Ottocento e il 1975. L'opera ha quel tanto d'arbitrario e d'indeterminato ch'è proprio di tutte le compilazioni, ed è inoltre rivolta in maniera quasi esclusiva alla produzione anglosassone. Nei suoi limiti, il bilancio resta tuttavia impressionante, e senza appello. La cifra media annua dei titoli, insignificante al principio del secolo — due, poi tre

nei decenni 1900-10 e 1910-20 — negli anni Trenta e Quaranta è cresciuta molto lentamente fino alla dozzina, addirittura ristagnando, in maniera molto significativa, durante il secondo conflitto mondiale e nell'immediato dopoguerra. La prima impennata si verifica nel 1958-59, portando la media annua nel decennio 1960-70 a poco meno di centoquaranta titoli. Tra il 1965 e il 1968 cominciava a delinearsi una relativa stabilizzazione a un livello decisamente alto; quindi nel 1969 un rilancio, di cui lo studio di E. Kubler Ross, *On Death and Dying*, fu insieme causa e riflesso, innalza tra il 1970 e il 1975 la media annua dei titoli a quasi trecento, anche s'è potuto sembrare che a partire dal 1975 questa straordinaria esplosione, senza rifluire, fosse nuovamente in procinto di acquietarsi. Che cosa ci offre questa quantificazione? Attraverso una cronologia finemente articolata, possiamo cogliere il senso di un movimento. Si scorge subito che né la guerra in sé presa né le sue conseguenze sono all'origine della presa di coscienza. Questa esprime molto di più i problemi, le inquietudini e i fantasmi di una società in pace (anche se le guerre continuano fuori dell'uscio). Geograficamente, la precedenza americana, o più largamente anglosassone, è evidente. Ma è legittimo ridurre una diffusione un poco differita (dal mondo anglosassone al vecchio continente) a un fenomeno di propagazione per contatto, o per imitazione? Sarebbe, io credo, una lettura piuttosto povera: la moda non è onnipotente, e le influenze agiscono soltanto là dove il terreno vi si presta. In Francia, Philippe Ariès è stato semi-ignorato per anni, mentre il *Caro estinto* di E. Waugh, tradotto in francese fin dal 1950, rimaneva oggetto di una curiosità divertita. Non parliamo dunque di contagio, ma piuttosto di scoperte effettuate in parallelo, anche se con scarti significativi, e innegabili effetti di stimolo.

Una conferma di ciò viene dagli altri cantieri europei. La Germania e l'Europa centrale offrono un profilo e una cronologia abbastanza vicini a quelli francesi, fatte salve differenze di sfumatura che risalgono ad altri e diversi retaggi. Come in Francia, ma in una misura forse alquanto maggiore, anche in questi paesi già negli anni Venti e Trenta s'è manifestata una corrente d'interesse legata ai primi passi della psicanalisi, benché il bilancio quantitativo rimanga modesto a

paragone dell'imponente esplosione dei titoli nel periodo post-1960. Analogamente, all'epoca dell'esistenzialismo heideggeriano una duplice riflessione insieme teologica e filosofica fa sì che qui il silenzio sulla morte non sia mai stato assoluto. Inversamente, le penisole mediterranee, « protette », si direbbe, da un retaggio cattolico, ma anche i luoghi in cui il nuovo status della morte non ha imposto i suoi interrogativi fino a ieri, colpiscono per il loro impressionante silenzio, benché un contributo italiano vada delineandosi da una quindicina d'anni a questa parte.

Affiorano tuttavia palesemente più profili, che corrispondono ad approcci differenti. Anche s'è vero che il repertorio di Fulton accentua il tratto a causa dell'importanza attribuita agli articoli delle riviste tecniche, la produzione americana è rimasta fino a tempi recentissimi monopolio di medici, sociologi e psicologi, o di saggisti che sono un pò' tutte queste cose insieme. Soltanto ultimamente, per effetto di un'influenza di ritorno proveniente dall'Europa, gli autori americani hanno dato all'analisi una dimensione storica, che rimane peraltro secondaria. I nuovi lavori francesi dell'ultimo ventennio presentano una fisionomia abbastanza diversa. Una visione panoramica rivela la relativa evanescenza di certi discorsi sulla morte. Malgrado eccezioni capitali (Jankélévitch, Baudrillard, R. Mehl), quello del filosofo, pari al 5 per cento dei titoli del nostro corpus, si fa relativamente discreto, registrando il rifluire di quell'acutizzazione dell'angoscia che ha contrassegnato la generazione dell'esistenzialismo fino agli anni Cinquanta. Bisogna intendere che l'angoscia è scomparsa, nel momento stesso in cui si parla (J.-M. Domenach) del « ritorno del tragico »? Ma questo tragico apostrofa ormai l'individuo a partire da sollecitazioni collettive, da fatti di civiltà. Gli eroi di Sartre o di Camus appartengono a un passato certo vicino, ma differente. La letteratura psicanalitica occupa progressivamente il centro della scena — con maggiore lentezza in Francia rispetto agli Stati Uniti, molto più profondamente impregnati — talvolta in termini di interrogativo storico (G. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, 1975). Stante l'analisi specifica che ne abbiamo fatto nel capitolo precedente, ci si scuserà se tra questi discorsi in ritirata annoveriamo senz'altro quello della religione (9 per

cento).

Se tutti questi discorsi s'indeboliscono — almeno in termini relativi — o rimangono discreti, donde proviene quell'insorgere di interrogativi molteplici che abbiamo colto sul vivo? Il medico si trova in una posizione ambigua. Nel nostro corpus francese del 1976, la letteratura medica occupa un posto più che rispettabile (il 13 per cento); un posto che sarebbe stato ben maggiore se avessimo preso in considerazione, oltre ai volumi, gli articoli tecnici, sul modello del repertorio americano. In quest'ambiguità si rispecchia la duplice posizione del medico, il quale da un lato è il tecnico delle nuove battaglie contro la morte — sua è la competenza quanto ai problemi della rianimazione o della definizione del decesso, sue le vittorie, puntuali o spettacolari, ed è quindi lui a condurre il giuoco — ma dall'altro figura come imputato, costretto com'è a riformulare la sua deontologia senza celare le difficoltà del suo ruolo. In Francia come altrove, alla avanguardia nel porsi questo tipo di interrogativi troviamo in buona parte degli oncologi. Il compito è gravoso, e il medico ricorre spesso, per designare l'avversario, a un'espressione velata (*Thanatos* in Bréhant), o addirittura a un'antifrasi (*La délivrance* in G. Raimbault), o a uno slogan volontaristico (*Changer la mort* in Schwarzenberg), quando non tenta di reintrodurre la vita nel cuore della morte (Hans Killian, *Auf Leben und Tod*)². A paragone dell'imponenza della nuova letteratura medica, il discorso dei giuristi rimane relativamente discreto. Né la cosa sorprende, anche se di fronte ai problemi del suicidio o della pena capitale più d'uno si prova a definire un nuovo diritto della morte, ad uso del nostro tempo.

Alla fin fine, in Francia come altrove, a trovarsi padrone del giuoco è il folto gruppo degli psicologi, dei sociologi e degli antropologi (25 per cento), e in minor misura degli storici (17 per cento). Ma quest'ultimo tratto appare chiaramente una peculiarità francese. Sintesi più ambiziose tentano, al di là della descrizione, di proporre un modello esplicativo, sull'esempio del lavoro di E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, comparso nel 1951, e poi rimaneggiato e ripubblicato nel 1970. Queste sintesi s'impegnano in una comparazione tra il sistema europeoamericano di cancellazione della morte nelle società moderne e i modelli delle società africane o afro-

brasiliene, luoghi privilegiati di quella morte naturale che, potrebbe dirsi, « noi abbiamo perduto ». Significativamente, un parallelismo del genere si ritrova tanto nell' *Anthropologie de la mort* di L.-V. Thomas (1975), quanto nel saggio sociologico *Les vivants et les morts*, scritto in una chiave più polemica da Jean Ziegler (1976).

Diremo che questa nostalgia che gli antropologi inscrivono nello spazio pungola certi storici nella dimensione del tempo? A dire il vero, la storiografia europea non aveva mai dimenticato completamente la morte. Ma negli anni Sessanta è avvenuto il passaggio dall'archeologia, dalla storia dell'arte o della letteratura, alla storia delle mentalità e degli atteggiamenti collettivi. Il tema della morte vi si è trovato scoperto ed esplorato allo stesso titolo di altri *leitmotive* — d'altronde vicini e, si direbbe, complici — come la storia della famiglia o della sessualità. I lavori di Philippe Ariès, di François Lebrun, di Pierre Chaunu e di chi scrive, cui bisogna aggiungere i saggi pionieristici di Tenenti in Italia, testimoniano una convergenza tanto più notevole, in quanto si sono sviluppati su vie parallele, senza previa concertazione: riflesso involontario di una scoperta sincrona³.

Lasciemo per il momento da parte, in quest'inventario, il posto, nient'affatto mediocre, di quelle che potremmo chiamare, senza alcuna intenzione spregiativa, le « spiritualità periferiche » (9 per cento del nostro corpus). È significativo che intorno al 1975 siano stati ripubblicati i trattati del primo decennio del Novecento di Camille Flammarion: *Après la mort*, o *Les maisons hantées*... cui numerosi altri autori stanno dando il cambio. Ma converrà riservare a questi ritorni dell'irrazionalismo moderno, in Francia come altrove, un'attenzione speciale.

A un altro livello, possiamo interrogarci sul posto che, nella produzione globale, spetta a quel tipo di saggi che tenta di fare il punto, alla scala dell'umanità tutta intera, sullo scontro tra le forze della vita e le forze della morte, e sui pericoli di un'apocalisse collettiva: espressioni odierne di quel ritorno del tragico evocato più sopra. Questo sentimento di morte, e d'ineluttabile declino, è un'assoluta novità? Viene in mente Spengler, il cui *Tramonto dell'Occidente* aveva fin dal 1920 dato il la, annunciando le grandi rimesse in questione del

Novecento. Ma è in ballo qualcosa di più della continuità di un esercizio di stile.

In Pierre Chaunu le scienze sociali s'incontrano con la teologia — e l'escatologia — per porre sotto gli occhi dell'umanità il quadro del pericolo mortale che la minaccia: quello della crisi in cui potrebbe inabissarsi, stremata, l'intera civiltà liberale, e anzi, teme l'autore, l'intera umanità.

La morte in tutti i suoi stati.

Fattasi di colpo sensibile al tema, la stampa quotidiana e settimanale distilla giorno per giorno ciò che ricercatori e saggisti riecheggiano. Ciò è a tal punto vero, che per analizzare quest'ultimo *death trip* degli anni Settanta mi permetterò di ricorrere al comodo espediente di utilizzare come base di partenza il corpus degli articoli che toccano più o meno da vicino il problema della morte spigolati sul « New York Times » durante l'anno 1977. A mio parere, la ricchezza dell'informazione raccolta giustifica i criteri di selezione adottati: centosettantaquattro tra articoli e trafiletti offrono una base di valutazione non priva di un certo valore statistico.

Questo grezzo bilancio non manca d'interesse, anche se lascia intravedere taluni silenzi rivelatori. Sarà esso a fornirci il filo conduttore di un'analisi nel corso della quale oltrepasseremo sistematicamente i confini del campione americano, per tentare di vedere che cosa avviene altrove.

La morte in un'annata del «New York Times» (1977, 174 ritagli)

	Numero di articoli	%
Demografia	4	2
Vecchiaia (<i>aging</i>)	25	14
Il medico	8	4
Le malattie	43	24
Altri tipi di morte	6	3
Pratica della morte (<i>dying</i>)	37	21
Conflitti: eutanasia, aborto, pena capitale	28	15
Morte e religione	16	} 23 13
Gli « aldilà di contrabbando »	7	

Accantoniamo, se si vuole, il posto modesto occupato dalla morte violenta, dovuto da un lato alla nostra scelta, e dall'altro alla relativa discrezione del giornale. I quattro poli su cui si concentra l'attenzione — riflesso, sia pure indiretto, degli interessi del pubblico — restano le malattie, la vecchiaia (*aging*, cioè insieme vecchiaia e invecchiamento), il passaggio della morte e la maniera di affrontarlo (*dying*), e infine, in un raggruppamento forse un tantino artificiale, i luoghi di scontro intorno alla morte: eutanasia, aborto, pena capitale. Nel corso dell'anno 1977, sulle colonne del « New York Times » un giorno su due ha fatto capolino la morte, e la si è guardata in faccia. Chi parlava dunque di « tabù »?

Più che mai, questi dossier ci mostrano quanto sia oggi indispensabile, per poter comprendere la morte, comprendere dapprima la vecchiaia, o piuttosto l'invecchiamento. Non si tratta di un problema specificamente americano. Se negli Stati Uniti viene avvertito con maggiore intensità, è soltanto perché vi è più nuovo che non nella vecchia Europa.

In America come in Francia, il movimento di riscoperta degli anziani assume volti differenti. Esiste un livello spontaneo e filantropico: s'insegna ai giovani adulti come comportarsi con i loro genitori. Sul terreno, si provvede a moltiplicare le iniziative a favore degli anziani, mirando a « normalizzare » questo periodo terminale della vita. D'altro canto, allato di queste iniziative, un massiccio investimento — nell'accezione più commerciale del termine — ha luogo in quello che appare come un gigantesco mercato in formazione. Un'intera letteratura, grande e piccola, si sforza di convincere

l'anziano: « You're younger than you think », ovvero « Sei più giovane di quel che pensi », con annessa fioritura di fruttuose intraprese commerciali. In margine a tutte le iniziative filantropiche, interessate o disinteressate, di cui sono fatti oggetto, questi vecchi cominciano a difendersi da sé. Nell'America degli anni Sessanta, che sembrava in preda alla rivoluzione, s'è parlato delle Grey Panthers, ovvero delle pantere grige... Nel quadro del ritorno all'ordine che caratterizza la fine del decennio successivo, le cose vanno diversamente. Gli ultra-sessantacinquenni costituiscono ormai un sesto dell'elettorato, e dunque una forza in grado di pesare sul mercato della politica. Per fare un esempio, nel 1977 nel New Jersey duecentocinquanta club con un totale di trentamila membri rappresentavano una realtà che gli uomini politici non potevano permettersi di trascurare.

Nelle società dell'Europa occidentale la questione si pone in termini simili, ma non identici: lo sfruttamento del nuovo mercato della vecchiaia vi è meno visibile, e sicuramente meno spinto. Inoltre l'intervento delle strutture statali ha un peso maggiore, come mostra il caso della Francia. Ma recentemente ci si è potuti interrogare sul reale significato della « politica della vecchiaia » attuata in Francia da circa un ventennio. Laddove il modello tradizionale non lasciava altra scelta che la famiglia (per i privilegiati) e la solitudine e l'asilo (per tutti gli altri), la nuova politica di assistenza a domicilio associa a tratti apparentemente positivi — l'auspicata fine della « reclusione » dei vecchi — un elemento più equivoco, ossia il desiderio di una riattivazione degli anziani reinseriti nel circuito del consumo, a un costo inferiore per lo Stato. In ogni caso, anche qui il rischio è quello di un ampliamento dello scarto che separa i beneficiari attivi di questo supplemento di vita da coloro per i quali il solo risultato sarà di ritrovarsi più che mai segregati nelle loro soffitte, veri luoghi di morte...

È impossibile inoltrarsi più che tanto nel tema della vecchiaia, con la sua rinnovata asprezza: sarebbe una nuova indagine. Ma sono chiare le ragioni che ci hanno impedito di lasciarlo completamente da parte. L'odierna riscoperta della morte s'inscrive in società che invecchiano, e in cui dunque la sua presenza, malgrado tutti i *gadgets* immaginabili, non può più venir occultata. La frequentissima osservazione per cui

nelle nostre società ci s'imbatte nella morte più raramente, e più tardi, trova qui il suo amaro complemento. La s'incontra meno spesso, è vero, ma cresce il numero di coloro che l'attendono.

Non è difficile comprendere in qual modo, e perché, il medico sia al centro del grande dibattito odierno sulla morte. Ma si tratta realmente di lui, del medico, o non piuttosto dell'istituzione ch'egli rappresenta?

A un primo livello, si prende coscienza del fatto che la politica della salute, e con essa la vita e la morte dei cittadini, è divenuta un'intrapresa collettiva, una consapevole iniziativa dello Stato. Il fenomeno non è nuovo: nato alla fine dell'Ottocento, s'è definitivamente generalizzato in Occidente con i sistemi di sicurezza sociale del secondo dopoguerra. Il contesto di crisi, o di recessione, instauratosi negli ultimi anni ha stimolato una riflessione su questi sistemi, inducendo anche, più brutalmente, a misurare i costi della salute, della vita e della morte. E' facile gridare allo scandalo, e la stampa conservatrice non si perita di farlo, associando deficienze di gestione talvolta ben reali a quel che non osa definire espressamente come il suo vero scandalo: la non redditività della sopravvivenza degli uomini. Ma anche gli uomini di dottrina si agitano. Nel 1977 « Daedalus », rivista dell'Accademia delle arti e scienze americana, consacra un numero speciale a una spietata requisitoria contro il sistema medico statunitense, intitolandola « Doing better and feeling worse », ovvero « Si fa meglio e ci si sente peggio ». E' il sistema nella sua interezza a trovarsi sotto processo, e non per ragioni tecniche, ma perché viene direttamente contestato il ruolo del medico, nuovo padrone della vita e della morte. Messa in questione la figura stessa del medico (nel 1966 il 73 per cento degli americani gli dimostrava una salda fiducia, ma nel 1977 la cifra scende al 43 per cento), anche la sua scienza diventa sospetta; e possiamo interrogarci sul movimento ancora limitato, ma crescente, in specie negli Stati Uniti, che porta a rifiutare la vaccinazione, ossia uno dei gesti elementari della medicalizzazione nell'epoca contemporanea. Paradossalmente, si tratta tuttavia, molto più che di una crisi di fiducia nei confronti della medicina e dei medici, di un processo per abuso di potere, allargato al sistema che essi,

volenti o nolenti, rappresentano.

Gli elementi che compongono il dossier sono oggi chiaramente riuniti, ed è possibile enumerare velocemente le lagnanze: la medicalizzazione della morte nel sistema ospedaliero, e soprattutto l'accanimento terapeutico, che attraverso una reazione a catena conduce a formulare i problemi dell'eutanasia — passiva e attiva — da cui deriva la rivendicazione della « morte nella dignità ».

E' su questi ultimi punti che il processo alla medicina è aperto, e da essi conviene prendere le mosse. La scienza medica si trova ad esser vittima, se così può dirsi, dei suoi stessi successi, e di un'efficacia divenuta reale, di cui i trapianti d'organo sono stati la manifestazione più spettacolare, ma di cui il progresso delle tecniche di rianimazione costituisce, nel lavoro giorno per giorno, un elemento ancora più essenziale. La possibilità — illustrata da alcuni esempi famosi — di prolungare la vita vegetativa di un comatoso quando l'alterazione irreversibile dei centri cerebrali rende impensabile qualsiasi ritorno alla vita pone la scienza di fronte a responsabilità nuove.

Uno dei tratti essenziali della nostra epoca è sicuramente la rivendicazione — un fenomeno inedito — del diritto di morire. Il problema, scoperto dall'Europa sulle orme dell'America, è una spia di quelle nuove inquietudini intorno alla morte che caratterizzano la situazione odierna. E Io stesso può dirsi del suo contrario, ossia di quella moda della « criogenia » o del raffreddamento dei corpi, ch'ebbe un certo successo nell'America del dopoguerra, e che ha indubbiamente anche oggi i suoi adepti, malgrado se ne parli di meno. All'opposto della morte « nella dignità », la criogenia è una scommessa sull'onnipotenza della scienza: quando saranno stati compiuti progressi sufficienti, forse, chissà, la rianimazione postuma diverrà possibile.

La rivendicazione della morte nella dignità s'intreccia infine, per certi versi confondendosi, con quella dell'eutanasia, anche essa all'ordine del giorno. « Morire nella dignità », nel senso in cui l'intendono gli americani, significa sollecitare l'eutanasia passiva, ossia l'interruzione delle pratiche di sostegno delle funzioni vitali... Un fenomeno che nella cornice della morte in ospedale è sicuramente, e

forzatamente, molto più diffuso di quanto non si dica, giacché è pur necessario, ogni tanto, « staccare la pompa ». Ma anche l'eutanasia attiva, la quale mette fine alle sofferenze di un malato incurabile o di un agonizzante, figura ormai tra i problemi all'ordine del giorno. Singole vicende verificatesi entro la cornice familiare, ma talvolta anche in ambiente ospedaliero, hanno mobilitato l'opinione pubblica e suscitato una letteratura. La giurisprudenza dei tribunali, spesso comprensiva, mostra che anche su questo punto siamo di fronte a una mentalità che cambia. Lasciateli, o lasciateci morire: sarebbe questa l'ultima parola, e quasi la — disperata — rivendicazione umanistica ad uso del nostro tempo? Ma non in qualsiasi modo. La rivendicazione essenziale, cruciale, rimane quella di disciplinare il tempo della morte — un tempo per morire — che sembrava esser stato proscritto dall'organizzazione sociale. Il fatto bruto della morte si ritira davanti alla durata del passaggio: *dying*, ossia il morire, è la parola chiave di libri e articoli.

Addomesticare la morte?

Qualunque sia, in questo campo, il merito dei pionieri, i loro studi non si sollevavano al disopra del livello della semplice denuncia di un sistema disumanizzato. Spetta a E. Kubler Ross — dai suoi primi lavori (*The Dying Patient as Teacher: Art Experiment and an Experience*, 1965) fino all'opera che nel 1969 l'ha imposta all'attenzione (*On Death and Dying*) e a quella che oggi la prolunga (*Death, the Final Stage of Growth*, 1975) — il merito di aver definito un procedimento e di averlo messo in pratica.

Alla base sta l'aspirazione a spezzare il silenzio instauratosi tra i vivi e colui ch'è prossimo a morire. E non già soltanto in termini di verità o di menzogna: la tradizione americana voleva, e tuttora vuole, che al paziente in pericolo di vita sia detta la verità, anche brutale, mentre la prassi francese, malgrado talune recenti prese di posizione, rimane molto più ambigua, riservando spesso alla famiglia la conoscenza della prognosi. Ma più ancora che di questo problema, si tratta di restituire al morente la parola, e con ciò stesso quella dignità

suprema, o quel semplice diritto all'esistenza, di cui il « Don't worry, it's nothing » l'aveva privato. A questo fine è stata elaborata tutta una pedagogia del dialogo con i morenti, ed è stato messo a punto un processo di addomesticamento progressivo di cui E. Kubler Ross — in una delle sequenze forse più discutibili della sua opera — ha definito rigidamente le tappe a partire dalle reazioni del paziente: rifiuto e isolamento, poi. collera, seguita dal « mercanteggiamento » (*bargaining*), dalla depressione, e infine, quinta e ultima tappa, dall'accettazione. Più di questa sorta di percorso di guerra, quel che qui conta è lo spirito animatore. Rompendo il silenzio, si trae il morente fuori dalla situazione umiliata ch'era la sua, si accetta di farne un docente e un maestro piuttosto che un caso clinico. Non solo, ma questa terapia vale altrettanto, e forse più, per chi resta che per chi parte: sebbene il metodo comporti l'intervento del personale ospedaliero (medici, e soprattutto infermiere), l'aspirazione rimane quella di reintegrare (o, meglio, di conservare) il morente nel quadra familiare, indubbiamente il più appropriato a questo dialogo estremo. Va detto che in quest'avventura il lutto dei superstiti, intrecciandosi con la preparazione dell'agonizzante, occupa un posto considerevole, testimoniato dalle cronache effimere dei quotidiani americani.

In questo addensamento sul passaggio della morte, e sul lavoro del lutto familiare (nel senso più intimo del termine), mi sembra chiaro che una parte dei temi del dossier critico messo insieme nel passato recente abbia perso la sua asprezza. Ciò è particolarmente vero di tutto quel che concerne la tanatologia, il sistema dei funerali e l'istituzione cimiteriale. Il ritratto a forti tinte *dell'americana way of dying* abbozzato da Jessica Mit-ford e altri autori appare decisamente datato. Le cronache americane sui *funeral directors* perdono il loro pungiglione. Rimane, mi sembra, una maggiore acredine o una maggiore pugnacità negli studi e nella stampa europei⁴, malgrado nel vecchio continente la commercializzazione della morte sia sensibilmente in ritardo rispetto agli Stati Uniti (ma forse l'una cosa spiega l'altra). Una certa americanizzazione fa ancora scandalo in Europa, e dubito che gli istituti che già s'incontrano sulla Costa Azzurra — più o meno, ospizi di lusso per malati terminali — siano destinati a una rapida diffusione.

Ma l'Europa ritrova il suo primato nella riscoperta dei cimiteri, un campo in cui il suo vantaggio storico è incontestabile: i libri fotografici, dal testo spesso evanescente (talvolta però pretenzioso), ma dalle belle immagini, si moltiplicano dalla Germania alla Francia, dall'Inghilterra all'Italia. Nasce una nuova poesia visiva dei cimiteri. Si potrebbe, al termine di questo percorso tematico, concludere sull'idea rassicurante di una sorta di riappropriazione della morte; una riappropriazione se non già realizzata, perlomeno auspicata, e che dispone della potenza delle parole, la quale non è senza peso. E tuttavia, l'impressione finale che questo bilancio ci lascerà sarà ben lungi dall'esser un'impressione di sicurezza.

Il ritorno della paura.

Ecco infatti spuntare l'altra morte, quella che si chiama aggressione, violenza, angoscia e carneficina. A dire il vero, tra l'immagine che abbiamo - appena contemplato — quella dei sussurri e grida al letto d'agonia — e quella che adesso affronteremo, lo stacco non è assoluto.

Gli anelli intermedi sono individuabili senza difficoltà in certe immagini della morte ospedaliera, anche nelle sue forme più addomesticate. L'artista tedesco Beuys ci propone una composizione-oggetto i cui elementi essenziali, sullo sfondo di una parete piastrellata, sono costituiti da due barelle mobili d'ospedale, affiancate: tragico interrogativo, cui alcuni oggetti insignificanti — teschi di uccelli, provette — apportano un ellittico commento. Tutta una corrente uscita dalla *pop art*, da Rauschenberg in poi, riscopre l'immagine e la figurazione: una svolta che nel nostro discorso non può esser sottovalutata, dopo il lungo silenzio dell'arte astratta, durato fino agli anni 1960-65. Ma quest'immagine-oggetto, in cui la violenza occupa un posto considerevole, escludendo ogni commento, ci rinvia ai nostri interrogativi. Né è possibile dire alcunché su libri come *Morgue* (J.-L. Hennig, 1980), un genere che compare oggi in libreria. *Morgue* è un montaggio d'insostenibili fotografie di corpi aperti e fatti a pezzi, accompagnate da un testo improntato a un voyeurismo impassibile. Quest'altra morte,

che ci aggredisce in maniera così brutale, è quella della paura, o delle nuove paure.

Nel suo bel saggio *Mort à voir, mort à vendre*, Julien Potei ci ha offerto nel 1970 un'esauriente rassegna di tutto ciò che aveva a che fare con la morte nell'insieme della stampa parigina, riunendo notizie e annunci di ogni specie, senza alcuna limitazione pregiudiziale. Ecco le risultanze della suddivisione per temi di questo materiale (in percentuali):

Necrologi	19,9
Assassini, uccisioni	18,3
Incidenti stradali	17,3
Altri incidenti, cronaca	15,8
Guerre, genocidi	11,7
Morte di persone in vista	10,0
Suicidi	2,6
Esecuzioni capitali	2,4
Minacce collettive (atomo, cancro)	1,3
Medicina, chirurgia, « morte ordinaria »	0,7

L'equilibrio incontrato nella nostra selezione americana si trova qui rovesciato, ma non si tratta affatto di un paradosso. Quello che qui affiora è un altro livello del sentimento della morte. Se si escludono le rubriche necrologiche, la parte della morte violenta diviene schiacciante. Dobbiamo vedervi l'espressione nuda e cruda delle nuove paure? Certamente no: l'autore, che ha condotto la stessa analisi sulla canzone, sui film, sulle trasmissioni televisive, ottenendo risultati altrettanto probanti (su quattro-cento film esaminati in due mesi dell'anno 1968, la morte è presente nel 65 per cento dei casi), conclude nel senso di una forma di addomesticamento, e alla fin fine di mitridatizzazione. Morte inoffensiva dunque quella che leggiamo sul nostro giornale, o che degustiamo in televisione all'ora del pranzo.

Ma se guardiamo le cose più da vicino, come lo stesso libro di Potei c'invita a fare, ci accorgeremo che se è addomesticata, questa morte non può invece esser detta senz'altro inoffensiva; e in ogni caso sicuramente lo spettacolo è intessuto della trama delle nostre paure esorcizzate, prossime o lontane. Prendiamo la dimensione quotidiana della morte violenta: l'incidente

stradale è divenuto l'espressione insieme simbolica e concretissima della fatalità. E la cosa non stupisce, quando si ricordi che nella fascia d'età più esposta (quindici-venticinque anni) l'incidenza delle morti violente è pari ai due terzi del totale dei decessi.

Ma ecco l'altro volto dominante della morte violenta: il sangue in prima pagina, il sangue degli assassini e delle esecuzioni, che rappresenta un quinto del materiale raccolto da Potei. Sappiamo che il peso di questa rubrica, amplificato dai *media*, è sproporzionato rispetto alla sua importanza reale, quali che possano essere le forme della nuova violenza urbana e i loro contraccolpi nelle città d'America e d'Europa. Ma noi non cerchiamo una corrispondenza materiale, letterale. Quel che qui c'interessa è la paura. È essa fabbricata, amplificata dai *media* che la sfruttano? Indubbiamente sì, ma nel quadro di una dialettica serrata tra coloro che la suscitano e coloro che la subiscono, o la richiedono. Uno dei tratti più impressionanti emersi negli ultimi anni nelle nostre società liberali cosiddette avanzate mi sembra esser il ritorno della pena capitale. Presa alla lettera, l'affermazione sorprenderà. Si crederrebbe di poter dire il contrario, e soprattutto lo credono gli abolizionisti, che scambiano le loro speranze per una realtà. Certo, è lecito richiamare tutta una serie di date che scandiscono le tappe della soppressione della pena capitale nel Novecento: fin dal 1905 in Norvegia, nel 1948 e 1949, all'uscire dal fascismo, in Italia e in Germania. Quindi il movimento si accelera: la Gran Bretagna abolisce la pena di morte a titolo di prova nel 1965, definitivamente nel 1969, l'Austria nel 1968, la Finlandia nel 1972, la Svezia nel 1973, la Svizzera nel 1974. Infine tra il 1977 e il 1979 il Portogallo, la Spagna e la Danimarca completano la carta dell'Europa abolizionista, in cui spicca, sconcertante, il ritardo francese. Quanto al Nord America, se il Canada ha abolito la pena capitale nel 1976, la struttura federale degli Stati Uniti rendeva il processo più complesso; e tuttavia tra il 1975 e il 1977 trentacinque Stati hanno adottato una legislazione largamente abolizionista. Ma ecco sul finire del 1976 far capolino un rovesciamento di tendenza, e l'equilibrio tra abolizionisti e fautori della pena di morte spostarsi a favore di questi ultimi. Il lato degli avvenimenti, ovvero la schiuma dei giorni, senza esser trascurabile, non

spiega tutto: un poliziotto ucciso, o il caso di Gilmore, un criminale incallito che nel suo penitenziario dell'Utah chiede testardamente di esser giustiziato, e il cui personaggio conosce agli occhi di alcuni una equivoca eroicizzazione... Tutto ciò non spiega il movimento che domanda non il ritorno integrale alla pena di morte, ma la sua applicazione a una lista di crimini specifici.

Gli anti-abolizionisti hanno fatto valere dei sondaggi che ancora nel giugno 1978 davano il 55 per cento dei francesi favorevole alla pena capitale. L'argomento è stato contestato: è lecito plebiscitare la pena di morte a mezzo di sondaggi? Ma la materialità del dato rimane incontestabile, e troppe testimonianze, impressionistiche ma convergenti, lo confermano: la paura dei vecchi nei confronti dei giovani, il moltiplicarsi dei gesti, e persino delle associazioni, che si dicono in Francia di « legittima difesa ». La riscoperta della morte passa anche per i ritorni della paura.

Siamo di fronte a un fenomeno congiunturale, che si sarebbe tentati di associare, nel tempo breve, alla recessione e alla crisi economica? O si tratta invece di qualcosa di più profondo, in cui avrebbe la sua parte l'invecchiamento delle nostre società, generatore di un atteggiamento timoroso? Gli atteggiamenti davanti alla pena capitale rimangono un barometro molto sensibile dell'« agio » o del disagio delle società. Ed eccoci introdotti a un'altra specie di immagini della morte, meno dirette, più lontane, ma che sono le compagne degli uomini: le angosce collettive, le immagini dell'apocalisse sognata.

Un disagio nella civiltà.

Per i popoli dell'Occidente, da trentacinque anni la guerra è confinata nel passato e nella memoria. Una memoria che rimane presente, come mostrano le rilevazioni effettuate da Potei sui programmi televisivi e sui film degli ultimi anni Sessanta. In tal senso, potremmo domandarci s'essa non entri, allo stesso titolo del western, o anche del film poliziesco o di spionaggio, nella schiera delle immagini della morte consolatorie e steri-lizzate, garantite innocue. Ma sembra che

le cose stiano molto diversamente: un movimento di sensibilità collettiva quale quello cristallizzatosi intorno a *Olocausto*, lo sceneggiato televisivo divenuto poi un film (peraltro così mediocre), mostra chiaramente la possibilità di riattivare ricordi che, lungi dall'impallidire, hanno acquistato nel corso del tempo un'asprezza nuova. Visibilmente, il lavoro del lutto collettivo è ancora lontano dal suo completamento. Senza cercare deliberatamente il paradosso, sarei quasi tentato di dire che all'indomani della guerra, in una prospettiva manichea fatta di nero e di bianco, il retaggio della morte eroica era più facile da assimilare. Poi sono venute le guerre di decolonizzazione, l'Algeria, il Vietnam: un quadro che non poteva non turbare le certezze delle società liberali.

Rimane un altro ricordo, ancor più indigesto a causa della massiccia ipoteca di cui grava il nostro futuro. Siamo tutti figli di Hiroshima. Più che con il peso del ricordo, la colpa collettiva ci perseguita con le minacce di cui è gravida, con l'avvenuta dimostrazione che lo sterminio globale dell'umanità rientra nel regno del possibile. In qual modo gli uomini convivono con questa spaventevole minaccia di un'apocalisse possibile? Piuttosto bene, è giocoforza dirlo. Il complesso di Hiroshima s'incontra nelle pagine dei dotti, ma poco o nulla nelle preoccupazioni di quello che viene chiamato l'uomo della strada. E tuttavia, da una decina d'anni a questa parte, la rivoluzione delle applicazioni industriali dell'energia nucleare, portando l'ombra di Hiroshima fin sull'uscio di casa, o facendola comunque entrare nel nostro campo visivo, sembra aver prodotto — per il tramite della presa di coscienza ecologica — il miracolo di sensibilizzare al pericolo della morte collettiva una frangia d'opinione rimasta finallora passiva. Tocchiamo qui le altre paure di oggi, rivolte verso l'avvenire: la paura della morte della natura, la paura dell'esaurimento delle risorse naturali, la paura dell'inquinamento. Su un altro fronte, ci siamo già imbattuti nella paura dell'estinzione di un'umanità occidentale esangue per aver rifiutato la vita ed essersi lasciata deperire per mancanza di fede e di figli. Siamo forse di nuovo in un'epoca di millenarismo, che giuoca con l'immagine delle apocalissi a venire?

Quale è possibile ricostituirla — di gran lunga troppo

sommariamente — la mitologia di contrabbando dell'immaginario collettivo diffusa dai *media* ci colpisce per un certo numero di tratti. Costatazione ingenua: se Dio è larghissimamente scomparso (sostituito talvolta da una remota struttura collegiale, gli anziani o gli immortali), il Diavolo si difende alquanto meglio, pronto com'è a inviare i suoi emissari sulla terra (l'entrata dell'inferno non è forse la porta accanto?). Anche la morte è in buona salute. Conformemente alla tradizione, i fumetti la evocano nella forma dello scheletro: una convenzione trasmessa dai secoli. Ma la morte stessa si ritira davanti al ritorno in forze dei morti, che proliferano nella produzione popolare odierna.

Il fantasma, l'apparizione, i *ghosts*, eredità storiche, occupano incontestabilmente un posto maggiore nelle società anglosassoni uscite dalla Riforma che non nel mondo cattolico: estrema rivincita del rimosso storico... Questi spiriti possono assumere forme diverse, dall'apparizione più classica a quei morti-doppi che, di rado benevoli, più spesso sono animati da pensieri di vendetta. Si tratta in ogni caso di presenze inquietanti che s'insinuano nel mondo dei vivi, assumendovi talvolta un aspetto più aggressivo: l'apparizione coesiste con l'immagine del *fransi*, dei morti-vivi che i fumetti raffigurano come larve in genere ripugnanti, talvolta lubriche... Si delinea tutta una gamma, che conduce alle creature leggendarie di quest'aldilà insieme antico e nuovo. Dracula è in buona salute, ma ha generato, soprattutto figlie. La femminilizzazione del vampiro, un tratto universale, conduce nella serie americana al personaggio etereo di Vampirella, ma nella produzione fumettistica italiana, in una chiave differente, a eroine avvenenti e sessualmente attivissime che si chiamano Jacula, Zora, Belzeba, Shatana o Lucifera... Eredità è anche la « legione dei mostri », in cui Frankenstein va a braccetto con Dracula o con il Lupo Mannaro. Ma la creatura di Mary Shelley ha anch'essa figliato, potrebbe dirsi, secondo due filoni: da un lato il tuffo nel futuro con i robot terrestri; dall'altro il ritorno alle origini sulle tracce di King Kong, poi di Godzilla. Con i mostri giapponesi che negli anni Settanta hanno invaso il mercato americano, l'escalation regressiva sfocia nella Preistoria.

Aprendoci il cammino in questa foresta d'immagini, c'imbattiamo infine nella morte senza veli, senza travestimenti,

espressione delle paure che abbiamo evocato più sopra. In quest'arte d'evasione, la dimensione quotidiana della morte — ne stupiremo? — non s'incontra tal quale: il cancro vi è ignorato... Ma da quest'immagine rifratta e fortemente deformata emergono alcuni *leitmotive*, che non ci sono ignoti. Troviamo lo spettro del potere medico (si veda il film *Coma profondo*). Per il tramite di queste tabulazioni apparentemente gratuite, si regolano i conti con la famiglia, schiacciante e oppressiva in tutta la serie delle storie di fantasmi, di mortidoppi e di apparizioni; e lo status della donna — dalla vergine vittima al ritorno contemporaneo della sposa dominatrice — è più ambiguo che mai.

Non ci si accontenta di lavare i propri panni sporchi in famiglia. La specifica vocazione di questa letteratura e di quest'arte è di raccogliere — per esorcizzarli — i terrori della morte collettiva. Il tema del panico nella città o dell'apocalisse collettiva si affaccia con troppa insistenza per non esser significativo. Che forma avrà la morte collettiva? Può esser il ritorno della peste o una nuova epidemia. Romanzi e film recenti hanno giocato con questo tema, cui possiamo associare quello della guerra batterio-logica. Quando si tratta dell'atomo e della morte nucleare, le immagini si fanno meno nette: eccettuate alcune serie per intellettuali, o qualche film che ha fatto epoca (*Il Dottor Stranamore*), la bomba viene presa con le molle. Come non si ama parlare del cancro, così non s'introduce volentieri questa minaccia troppo reale.

Si preferisce fermarsi su altre minacce, che, se appartengono all'ordine del fantastico, non perciò sono meno significative. Da *Star Wars* a *Star Trek*, passando per *Galactica* e cento altri prodotti dello stesso tipo, si proiettano nelle stelle le grandi battaglie cosmiche dell'avvenire. Ma, attenzione, il viaggio dei nuovi Panurge è in effetti un viaggio verso la morte: morte siderale, o, ancor più inquietante, l'incontro con quegli esseri diversi che proliferano all'interno dell'universo umano. Recentemente, *Alien* ci ha offerto l'esempio di un essere strano che la nave spaziale porta in sé, come noi portiamo in noi stessi la morte. Se non andiamo noi nell'aldilà, sarà l'aldilà a venire a noi; e, siamone certi, non abbiamo da aspettarcene nulla di buono. Certo, il contatto con gli esseri venuti da fuori può esser benefico, positivo, come avviene in

Incontri ravvicinati del terzo tipo. Ma questo sogno planetario ecumenico è l'eccezione che conferma la regola. E la regola è che dobbiamo temere l'irruzione degli « invasori » o dei « profanatori », i quali sono anzi forse già in mezzo a noi.

Ci si domanda: questo discorso prolisso, che viene svolgendosi senza che neppure ne abbiamo coscienza, veicolato dai *media*, bisogna prenderlo sul serio? Non si tratterà di un'efflorescenza marginale, di un fenomeno d'evasione come fu la *Bibliothèque bleue* nell'epoca classica, soltanto più visibile e più ingombrante in forza dei nuovi vettori di cui dispone? Sarebbe, mi sembra, un approccio ben povero domandarsi chi viene toccato da questa produzione, nella speranza magari inconscia di separare il grano dal loglio, le persone serie dalle altre...

In queste immagini con cui si giuoca senza crederci si rispecchia alla fin fine un paesaggio certamente caotico, ma che somiglia all'universo che vi si rifrange; un paesaggio non meno espressivo, al suo livello, del teatro dell'assurdo, o delle proclamazioni dell'arte delle élites, quale l'abbiamo — troppo brevemente — sfiorata. Come si vede, il tema del nuovo addomesticamento della morte, senza venir totalmente rimesso in questione, è più complesso di quanto non sembri. Al livello di un immaginario gratuito, ludico, il mondo del sogno prolifera e si dispiega. Come il romanzo nero è stato il rovescio e il complemento dei Lumi, così le inquietudini odierne trovano in queste forme d'espressione e di giuoco una valvola di sicurezza. È lecito contenere entro tali limiti quelli che possiamo chiamare i ritorni dell'irrazionalismo moderno?

Nel novero degli odierni generi letterari, abbiamo segnalato quelle spiritualità periferiche che ispirano un flusso crescente di produzioni. Parapsichismo e parapsicologia sono tornati di moda. Una testimonianza in tal senso esemplare ci viene dal successo e dall'imponenza di quello che mi permetterò di chiamare il « fenomeno Moody ». Comparso alla fine del 1976 sotto il titolo *Life after Life*, questo libriccino d'un autore la cui formazione di base è scientifica s'inscrive apparentemente nel filone delle interviste ai morenti realizzate da dieci anni in qua da E. Kubler Ross (prefatrice dell'opera) e dai suoi emuli. Ma qui si tratta d'intervistare dei morti: cioè degli scampati, persone dichiarate un giorno clinicamente morte e quindi

tornate a vivere, da cui ci si sforza di ottenere informazioni preziose sulla loro breve incursione nell'aldilà. Un corpus d'interviste ne dimostra l'esistenza: tutti, o quasi tutti, hanno visto una galleria, una luce. Alcuni ebrei hanno visto un angelo, e alcuni cristiani un uomo barbuto... Tutti hanno conosciuto, prima di prendere il volo, una sensazione come di strappo, cui è seguita la libertà di una levitazione spirituale, nel corso della quale il soggetto sdoppiato contempla la sua stanza e il mondo. Questa fantasia, che non ha turbato né gli scienziati, né i razionalisti, né gli uomini di Chiesa, non richiede grandi commenti. Rimane il successo straordinario di un'opera ch'è stata al primo posto tra i best-sellers popolari americani dall'inverno all'estate 1977. Tradotto in Europa, Moody vi ha conosciuto un successo più moderato, ma incontestabile. Dopo tutto, questa progressione dal mormorio degli agonizzanti a ciò che dicono i morti non era prevedibile?

Al momento di concludere, quest'ultima sequenza, insieme puntuale e significativa, ci lascia in una condizione di pesante incertezza. Tutto questo chiasso intorno alla morte è un episodio, un epifenomeno, oppure l'indizio di un'angoscia più profonda, e, diciamolo, della crisi di una società? Il dubbio con cui abbiamo cominciato non sarà risolto.

Perlomeno non in maniera semplice e diretta. Abbiamo trovato un groviglio di discorsi, o di sogni. A quest'angoscia di morte che hanno imparato a riconoscere, dopo aver tentato di occultarla, gli uomini danno oggi tutta una serie di risposte, in una società in cui i discorsi egemonici tacciono. L'avvenire è forse come si pensava ieri, nei paradisi commerciali, Florida o Caraibi? Che cosa avverrà di quest'impresa di addomesticamento della morte che passa per la restituzione al morente della sua dignità d'uomo? Qual è la sorte delle nostalgie, dei sogni, dei fantasmi di cui abbiamo presentato soltanto uno smilzo campione?

Al principio del nostro itinerario, le cose erano più semplici, almeno in apparenza. Abbattendosi sugli uomini, la Peste nera e i suoi postumi suscitavano una sensibilità che sarebbe durata per un intero secolo. Noi abbiamo trionfato di queste pesanti fatalità, di questi determinismi opprimenti con i quali gli uomini hanno dovuto lottare per un tempo così lungo. Ed eccoci posti di fronte alle nostre responsabilità collettive. La

morte, divenuta il rivelatore metaforico del male di vivere, ci chiede di cambiare

il mondo. La crisi odierna della morte assume l'aspetto di un disagio nella società. La sua riscoperta può esser una delle vie di una presa di coscienza. È impossibile fare a meno di un umanesimo per il nostro tempo.

Note

1 R. Fulton, *Death, Grief and Bereavement...*, 1.

2 Per una rassegna particolareggiata di questi titoli, oltre alla rubrica che gli consacriamo nella nostra bibliografia (nn. 373453), vedi M. Vovelle, *La redécouverte de la mort*, 450. Ph. Ariès, 63, 64, 65; Fr. Lebrun, 186; M. Vovelle, 77, 78, 79, 146, 147, 232, 233; P. Chaunu, 9, 183, 341, 342, 343, 344, 345; A. Tenenti, 114, 177.

3 J. Ziegler, *Les vivants et la mort...*, 453.

BIBLIOGRAFIA

Va da sé che questa bibliografia, benché forse già troppo lunga, è risolutamente selettiva. L'ampiezza di un tema inafferrabile, e quasi senza confini, ha costretto a un certo numero di rinunce. È così che, salvo eccezioni, non sono elencati i grandi manuali di consultazione, si tratti di demografia, di letteratura o di storia delle civiltà, benché la morte vi abbia evidentemente il suo posto. Degli articoli consultati viene data soltanto una scelta. Le fonti letterarie non sono menzionate affatto: sarebbe stato necessario far figurare una buona parte della letteratura occidentale. Così come, nelle sue ricchezze e nelle sue povertà, questa bibliografia suggerisce con sufficiente precisione l'ineguale stadio di avanzamento delle ricerche, a seconda dei periodi e dei paesi, su quello che rimane un fronte pionieristico. La fluidità nel corso del tempo dei supporti su cui poggia l'indagine traspare anch'essa in filigrana.

Nel quadro di una numerazione continua dell'insieme dei titoli, e di una presentazione alfabetica all'interno delle diverse rubriche, si propone una presentazione tematica delle fonti generali entro le grandi scansioni cronologiche, e all'interno di ciascuna un'articolazione molto semplice, conformemente al seguente ordine: *A*: demografia; *B*: fonti letterarie e artistiche; *C*: religioni, filosofie, idee sulla morte e sull'aldilà; *D*: riti, atteggiamenti, sensibilità collettive; *E*: archeologia funeraria (tombe, cimiteri). In *C**, nella rubrica delle fonti generali, figurano gli approcci del folklore e dell'etnografia storica, che non trovano posto nella ripartizione per periodi..

I nomi delle riviste sono generalmente dati *in extenso*, con l'eccezione delle «Annales économiques, sociétés, civilisations», indicate come «Annales E.S.C.». Infine, il repertorio bibliografico si ferma al 1980 [per testi pubblicati successivamente, si veda la bibliografia della Postfazione].

1. REPERTORI BIBLIOGRAFICI

1. R. Fulton, *Death, Grief and Bereavement, a Bibliography*, New York 1977.
2. R. Sabatier, *Dictionnaire de la mort*, Paris 1967.
3. J. Verinck, *Selected Bibliography on Death and Dying*, Bethesda 1969.

2. GENERALITÀ

2A

4. Anonimo, in *Problèmes de mortalité, Colloque international de démographie historique de Liège*, Liège 1965.
5. E. Aberknecht, *History and Geography of the Most Important Diseases*, New York 1972.
6. A. Armengaud - J. Dupaquier - M. Reinhard, *Histoire générale de la population mondiale*, Paris 1968³ [trad. it., *Storia della popolazione mondiale*, Bari 1971].
7. J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris 1975.
8. F.F. Cartwright, *Disease and History*, London 1973.
9. P. Chaunu, *À partir du Languedoc, de la Peste noire à Malthus...*, in «*Revue historique*», 1967.
10. C.M. Cipolla, *The Economic History of World Population*, trad. ingl., 1974.
11. M. Drake (a cura di), *Historical Demography. Problems and Projects*, Restington 1974.
12. M.D. Geremek, *Etudes historiques des maladies*, in «*Annales E. S.C.*», 1969.
13. F. Hoffmann, *Mortality of the Western Hemisphere*, Newark 1915.
14. T.H. Hollingsworth, *Historical Demography*, Ithaca (N.Y.) 1969.
15. A.E. Imhof - Oivind Larsen, *Social and Medical History: Methodological Problems in Interdisciplinary Quantitative Research*, in «*Journal of Interdisciplinary History*», 1977.

16. P. Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge 1972.
17. W.H. McNeill, *Plagues and Peoples*, New York 1976 [trad. it., *La peste nella storia. Epidemie, morbi e contagio dall'antichità all'età contemporanea*, Torino 1982²].
18. C. Martin, *Versuch einer geographischen Darstellung einiger Pestepidemien*, in «Petermanns Mitteilungen», t. 25, 1879.
19. R.P. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV' au XVIII' siècle*, Louvain 1956.
20. J. Nohl, *The Black Death. A Chronicle of the Plague...*, London 1926.
21. M. Piery - J. Roshem, *Histoire de la tuberculose*, Paris 1931.
22. J.-P. Poussou - P. Guillaume, *Manuel de démographie historique*, Paris 1970.
23. H.E. Quinley, *Leading Causes of Death in Selected Areas of the World*, Washington 1972.
24. E.A. Wrigley, *Population and History*, New York 1969.
25. AA.VV., *Histoire biologique, et société*, in «Annales E.S.C.», numero speciale, 1969.

2B

26. D. Briesemeister, *Bilder des Todes*, Untersneidheim 1970.
27. P. Brunei, *L'évocation des morts et la descente aux enfers, d'Homère à Claudel*, Paris 1974.
28. R. Hughes, *Heaven and Hell in Western Art*, London 1968.
29. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 voll., Paris 1957.
30. M. Sanchez Camargo, *La muerte y la pintura española*, Madrid 1954.
31. AA.VV., *Diablos et diableries*. Cabinet des estampes, Genève 1977.
32. AA.VV., *Pensée ibérique et finitude: essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains*, Toulouse 1972.

33. Anonimo, *Leben Angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes*, Tübingen 1968.

34. J. Addison, *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*, London 1933.

35. P. Berger, *Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland*, Münster 1966.

36. J. Choron, *Death and Western Thought*, New York 1963; trad. franc., *La mort et la pensée occidentale*, Paris 1979.

37. AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937.

38. S. Delattre, *Le Purgatoire, les indulgences et la messe*, Lyon 1911.

39. H. Desroche, *Les religions de contrebande*, Paris 1974.

40. A. Ezra, *Literature of the Doctrine of a Future Life or a Catalogue of Works Relating to the Nature, Origin and Destiny of the Soul*, New York 1878-1968.

41. E. Flishbach, *Fegfeuer: die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tübingen 1969.

42. F. Heer, *Abschied von Hölle und Himmel, vom Ende des religiösen Tertiär*, München 1970.

43. V. Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966.

44. Dr. Kaufmann Kohler, *Heaven and Hell in Comparative Religion, with Special Reference to Dante's «Divine Comedy»*, New York 1923.

45. M. Landen, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube. Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg 1909.

46. E. Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*, New York 1971.

47. M. Martins, *Introdução histórica a videncia do tempo e da morte*, Braga 1969.

48. J. Mew, *Traditional Aspects of Hell Ancient and Modern*, reprint, Ann Arbor 1971.

49. G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma 1978.

50. Romi, *Les métamorphoses du diable*, Paris 1968.

51. U. Simon, *Heaven in teh Christian Tradition*, New York 1958.

2C*

52.AA.VV., *Lieux et objets de la mort*, in «Traverses», numero speciale, 1975.

53. J. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890 [trad. it. parziale, *Il ramo d'oro*, Torino 1965].

54. Cl. Gaignebet - M.-C. Florentin, *Le Cameval. Essai de mythologie populaire*, Paris 1962.

55. J. Guiart (a cura di), *Rites de la mort*, Catalogo, Musée de l'Homme, Paris 1980.

56. A. Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Paris 1922.

57. P. Sebillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris 1908.

58. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod: Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig-Berlin 1911.

59. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975.

60. A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris 1938-1958.

61. J. Wittle, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, Leipzig 1929.

2D

62 .M. Del Arbol Navarro, *Spanisches Funeralbrauchtum unter Berücksichtigung islamischer Einflüsse*, Frankfurt 1974.

63. Ph. Ariès, *Western Attitudes Towards Death from the Middle Ages to the Present*, Baltimore-London 1974.

64. Id., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975 [trad. it., *Storia della morte in Occidente*, Milano 1982³].

65. Id., *L'homme devant la mort*, Paris 1977 [trad. it., *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980].

66. M. Bée, *La société traditionnelle et la mort*, in «Le XVIII^e siècle», 1975.

67. AA.VV., *Società e religione in Basilicata*, Potenza 1977.
68. AA.VV., *La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, in «Revue d'études corses», numero speciale, 1979.
69. AA.VV., *La mort*, in «Annales E.S.C.», numero speciale, 1976.
70. P. Cunington - C. Lucas, *Costumes for Births, Marriages and Deaths*, New York 1972.
71. J. Delumeau, *La peur en Occident*, Paris 1978 [trad. it., *La paura in Occidente*, Torino 1979].
72. R. Habenstein - W. Lamers, *Funeral Customs the World Over*, Milwaukee 1960.
73. N. Kryll, *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums in Trierer Lande und in Luxemburg*, Bonn 1972.
74. E. Le Roy Ladurie, *Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort*, in *Le territoire de l'historien*, Paris 1973 [trad. it., *Le frontiere dello storico*, Roma-Bari 1979],
75. V.R. Pine, *Comparative Funeral Practices*, in «Practical Anthropology», 1969.
76. D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris 1939 [trad. it., *L'amore e l'Occidente*, Milano 1977].
77. M. Vovelle, *Histoire de la mort*, in *Encyclopaedia Universalis*, 1980.
78. Id., *Les attitudes devant la mort. Problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, in «Annales E.S.C.», 1976, e «Archives des Sciences Sociales des Religions», 1975.
79. Id., *Un préalable à toute histoire sérielle: la représentativité sociale du testament*, in *Les actes notariés du XV' et XIX' siècle*, Colloquio del Centre de recherches, Strasbourg 1978.

2E

- 80.R. Auzelle, *Dernières Demeures*, Paris 1965.
81. W.F. Greeny, *Illustrations of Incised Slabs on the Continent of Europe*, London 1981.
82. H. Jacob, *Idealism and Realism. A Study of Sepulchral Symbolism*, Leiden 1965.

83. K. Lindley, *Of Graves and Epitaphs*, London 1965.
84. E. Panofsky, *Tomb Sculpture. From Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*, New York 1964.
85. A. Wittick, *Histoire of Cemetery Sculpture*, London 1938.

3. MEDIOEVO

3A

- 86.Dr. Bowsky, *Black Death*, London s.d.
87. E. Baratier, *La démographie provençale du XIII' au XVIII' siècle*, Paris 1961.
88. E. Carpentier, *Autor de la Peste noire: Famines et épidémies dans l'histoire du XIV' siècle*, in «Annales E.S.C.», 1962.
89. J.F.C. Hecker, *The Epidemics of Middle Ages*, London 1833-1835 [trad. ted., *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters*, Berlin 1865].
90. D. Herlihy, *Viellir à Florence au «Quattrocento»*, in «Annales E.S.C.», 1969.
91. T.H. Hollingsworth, *A Note on the Medieval Longevity of the Secular Peerage*, in «Population Studies», 1973.
92. H. Neveux, *La mortalité des pauvres à Cambrai. 1377-1473*, in «Annales D.H.», 1968.
93. M.-C. Pouchelle, *Représentation du corps dans la «Légende dorée»*, in «Ethnologie française», 1976.
94. Y. Renouard, *Conséquences et intérêt démographique de la Peste noire*, in «Population», 1948.
95. C. de La Roncière - Ph. Contamine - R. Delort, *L'Europe au Moyen Age*, tomo III: *Fine XIII-Fine XV secolo*, Paris 1971.
96. J.T. Rosenthal, *Medieval Longevity and the Secular Peerage, 1330-1300*, in «Population Studies», 1973.
97. J.C. Russell, *British Medieval Population*, Albuquerque 1948.

3B

98.L. Brion Guerry, *Le thème du triomphe de la mort dans la peinture italienne*, Paris 1950.

99. J. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*, Glasgow 1950.

100. E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*, London 1964.

101. J. Huizinga, *Autunno nel Medio Evo*, trad. it., Firenze 1940.

102. L.P. Kurtz, *The Dance of Death and the Macabre Spirit in European Literature*, New York 1934.

103. A. de Laborde, *La mort chevauchant un boeuf: origine de cette illustration de l'Office des Morts...*, Paris 1923.

104. M. Meiss, *French Painting in the Time of Jean de Berry*, London-New York 1967.

105. M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton 1978 [trad. it., *La pittura a Firenze e Siena dopo la peste nera*, Torino 1985].

106. D. Owen, *The Vision of Hell, Infernal Journey in Medieval French Literature*, New York 1971.

107. H. Patch, *The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge 1950.

108. J.-M. Paquette (a cura di), *Poèmes de la mort de Turol d à Villon*, Paris 1979.

109. W. Rehm, *Der Todesgedank in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*, Halle 1928; rist., Tübingen 1968.

110. H. Rosenfeld, *Die mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Münster 1954.

111. W. Rotzier, *Die Begegnung der drei Lebenden und der drei Toten. Ein Beitrag zur Forschung über die mittelalterlichen Vergänglichkeitsdarstellung*, Winterthur 1961.

112. J. Saugnieux, *Les danses macabres de France et d'Espagne*, Paris 1972.

113. A. Scott Warthin, *The Physician and the Dance of Death*, New York 1931; rist., New York 1977.

114. A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris 1952.

115. M. Vovelle, *Quelques images du purgatoire au temps d'Enguerrand Charonton*, in «Etudes vauclusiennes», 1980.

116. F. Whyte, *The Dance of Death in Spain and Catalonia*,

Baltimore 1931; rist., New York 1977.

3C

117.Th. Boase, *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgment and Remembrance*, New York 1972.

118. E. Coli, *Il paradiso terrestre dantesco*, Firenze 1897.

119. AA.VV., *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 1967.

120. J. Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident chrétien*, Paris 1968.

121. E. Döring Hirsch, *Tod und Jenseits im Spätmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Berlin 1927.

122. R. Nelli, *Le phénomène cathare*, Toulouse 1964.

123. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-déla*, Paris 1937.

124. Ch. de la Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin...*, in «Mélanges de l'Ecole française», Roma 1973.

125. P.-A. Sigal, *Les miracles de Saint Gibrien*, in «Annales E.S.C.», 1969.

126. J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandres à la fin du Moyen Âge*, Paris 1963.

127. A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental (VIII'-XII' siècle)*, Paris 1975.

3D

128.C. Aboucaya, *Le testament lyonnais de la fin du XV' au milieu du XVIII' siècle*, Lyon 1961.

129. C. Beaune, *Mourir noblement à la fin du Moyen Age*, in «Colloque sur la Mort au Moyen Age», Strasbourg 1976.

130. J. Bordenave, *La mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval*, Toulouse 1973.

131. R. Boutruche, *Une crise nobiliaire en Bordelais*, in «Annales E. S.C.», 1939.

132. J. Chiffolleau, *Pratiques funéraires et images de la mort*

à Marseille, en Avignon et dans le Comtat vers 1280, in «Cahiers de Fanjeaux»,

1977.

133. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. it., Milano 1964.

134. AA.VV., *Les actes notariés du XV^e au XIX^e siècle*, Colloquio del Centre de recherches, Strasbourg 1978.

135. AA.VV., *La mort au Moyen Âge*, Colloquio del Centre de recherches, Strasbourg 1975.

136. AA.VV., *Historical Manuscripts Commission. Testamentary in the Commissary Court of London 1374-1488*, London 1969.

137. AA.VV., *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, a cura di C. Sutto, Montréal 1979.

138. M. Gonon, *La vie familiale en Forez et son vocabulaire d'après les testaments*, Paris 1961.

139. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*,

Paris 1975 [trad. it., *Storia di un paese: Montaillou*, Milano 1977].

140. P. Löffler, *Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften, und Nachbarschaften Westphalens*, Münster 1975.

141. M.-T. Lorcin, *Les clauses religieuses dans les testaments du plat pays lyonnais aux XIV^e et XV^e siècles*, in «Le Moyen Âge», 1972.

142. Id., *Trois manières d'enterrement à Lyon de 1300 à 1500*, in «Revue historique», 1978.

143. Id., *Ripailles de funérailles aux XIV^e et XV^e siècles*, in «Mélanges Fournial», Saint-Étienne 1978.

144. H. Neveux, *Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300)*, in «Annales E.S.C.», 1979.

145. M. Nuce de La Mothe, *Piété et charité publique à Toulouse du XIII^e au milieu du XV^e*, in «Annales du Midi», 1964.

146. G. e M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-déla en Provence d'après les autels des âmes dit purgatoire*, Paris 1970.

147. Id., *Le corps caché, le corps montré: le regard des vivants sur le corps des morts du Moyen Âge à nos jours*, in J. Lacroix (a cura di), *Le corps et son image*, Marseille 1983.

148.J. Adhémar, *Les tombeaux de la collection Gaignières*, in «Gazette des Beaux-Arts», 1976-77.

149. J. Barandiaran y Ayerbe, *Estelas funerarias de pats vasco (zona norte)*, San Sebastian 1970.

150. R. Bednarik, *Cintoriny na Slovenska*, Bratislava 1972.

151. O. Bihalji-Merin, *Bogomil Sculpture: Essay*, New York 1963.

152. H.K. Boelke, *Friedhofsbauten: Kapellen, Aufbewahrungsräume, Feuerhallen, Krematorien*, München 1974.

153. A. Bouquet, *European Brasses*, London 1967.

154. A.-C. Brandenbourg, *Gigants et tombeaux de la basilique de Saint-Denis*, Saint-Denis 1975.

155. K. Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol. The Transit Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley 1973.

156. F. Crossley, *English Church Monuments. 1150-1550*, London 1921.

157. R. Gough, *Sepulchral Monuments in Great Britain, from the Norman Conquest to the Seventeenth Century*, London 1786.

158. F. Hula, *Mittelalterliche Kulturen: Die Totenleuchten Europas; Karner, Schaleuten und Friedhofsloculus*, Wien. 1970.

159. Av Göran Lindhal, *Grav och Rum: Svenkst gravskick fran medel-tiden till 1800-Talets-slut*, Stoccolma 1969.

160. R. Le Strange, *A Complete Descriptive Guide to British Monumental Brasses*, London 1972.

161. J.-F. Noël, *Les gisants*, Paris 1949.

4. RINASCIMENTO

4A

162.B. Benassar, *Recherches sur les grandes épidémies dans le Nord de l'Espagne à la fin du XVI^e siècle*, Paris 1969.

163. Id., *Les pestes au XVI^e siècle*, recensione, in «Annales

E.S.C.», 1969.

164. A. Croix, *Nantes et le pays nantais au XV^e siècle. Etude démographique*, Paris 1974.

165. C. Gilbert, *When Did a Man in the Renaissance Grow Old*, in «Studies on the Renaissance», 1967.

166. B. Vincent, *Les pestes dans le royaume de Grenade aux XV^e et XV^e siècles*, in «Annales E.S.C.», 1969.

4B

167.M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris 1970 [trad. it. M. Bakhtine, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1982].

168. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XV^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1942 [trad. it., *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino 1978].

169. L. van Puyvelde (a cura di), *La peinture flamande au siècle de Breughel*, Paris 1962.

170. J.B. Saunders - C. O'Malley, *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels*, New York 1973.

171. Th. Spencer, *Death and Elisabethan Tragedy. A Study of Convention and Opinion in the Elizabethan Drama*, Cambridge 1936.

4C

172.C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.

173. Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976.

174. Id., *L'alto é il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in Id., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino 1986.

175. M. Schulze, *Meditatio futurae vitae: Ihr Begriff und Ihr herrschende Stellung im System Calvins*, Aalen 1971.

4D

176.R.E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960.

177. A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957.

178. B. Vogler, *La vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle (1556-1619)*, Lille 1974.

179. Id., *La législation sur les sépultures dans l'Allemagne protestante au XVI^e siècle*, in «Revue d'histoire moderne», 1975.

179 bis. Id., *Leichenpredigten und die aktuellen Forschungen der französischen Historiographie...*, Köln-Wien, 1975.

4E

180.L. Courajod, *Quelques monuments de la sculpture funéraire des XV^e et XVI^e siècles*, Paris 1982.

181. K. Esdaile, *English Church Monuments (1510 to 1840)*, New York 1927.

5. IL SEICENTO

5A

182.G. Bouchard, *Le village immobile. Sennely en Sologne au XVII^e siècle*, Paris 1982.

183. P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe classique*, Paris 1966; *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris 1971.

184. D. Dinet, *Mortalité des laïcs et mortalité des religieux: les bénédictins de Saint-Maur au XVII^e et XVIII^e siècles*, in «Population», 1980.

185. L. Henry, *Anciennes familles genevoises*, Paris 1956.

186. F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, Paris 1971.

187. M. Morineau, *Demographie ancienne: monotonie ou variété des comportements*, in «Annales E.S.C.», 1965.

188. E.A. Wrigley, *Mortality in Preindustrial England: the Example of Colyton (Devon) over Three Centuries*, in «Daedalus», 1968.

5B

189. Le Caravage et la peinture italienne du XVII^e siècle. Catalogo della mostra, Paris 1965.

190. A. Chastel, *Le baroque et la mort*, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Venezia-Roma 1955.

191. Id., *L'art et le sentiment de la mort au XVII^e siècle*, in «XVII^e siècle», 1957.

192. B. Cousin, *L'espace céleste dans les ex-voto peints de Provence occidentale*, in «Cahiers de la Méditerranée», 1976.

193. Id., *Ex-voto provençaux et histoire des mentalités*, in «Le Monde alpin et rhodanien», 1977.

194. Id., *L'ex-voto, document d'histoire, expression d'une société*, in «Archives des sciences sociales des religions», 1979.

195. B. e M. Cousin, *Images du travail au passé: l'ex-voto provençal*, in «Provence historique», 1979.

196. J. Duncan, *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis 1972.

197. W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969.

198. I. Lavin, *Bernini's Death*, in «The Art Bulletin», 1972.

199. R. Mandrou, *Le baroque européen. Mentalité pathétique et révolution sociale*, in «Annales E.S.C.», 1960.

200. A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris 1916; rist., Genève 1948.

201. A. Moret, *Anthologie du lyrisme baroque en Allemagne*, Paris 1957.

202. D. Roche, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts dans la librairie et la lecture en France au XVII^e et XVIII^e siècles*, in «Annales E.S.C.», 1976.

203. J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, Paris 1954.

204. M. Soriano, *Les contes de Perrault. Culture savante et*

tradition populaire, Paris 1968.

205. J. Truchet, *Note sur la mort spectacle dans la littérature française du XVII^e siècle*, in «Topique», 1973.

206. Id., *La prédication de Bossuet. Etude des thèmes*, Paris 1960.

207. Fr.E. Wentzlaff, *Der triumphierende und der besiegte Tod in den Wort und Bildkunst des Barocks*, Berlin 1975.

5C

208.H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris 1921 sgg. (vol. IX: *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*).

209. B. Doeblér, *The Quickening Seed. Death in the Sermons of John Donne*, Salzburg 1974.

210. K.T. Erikson, *Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance*, New York 1966.

211. F.-M. Gagnon, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens...*, Montréal 1975.

212. R. Lenz (a cura di), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Köln-Wien 1975.

213. J.-B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale au XVII^e siècle entre Rhin et Baltique*, Paris 1967.

214. P. Toon, *Puritans, the Millenium and the Future of Israel. Puritan Eschatology (1600 to 1660)*, Cambridge 1970.

215. D. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago 1964.

5D

216.T. Alden, *A Collection of American Epitaphs and Inscriptions*, 1814; rist., New York 1977.

217. P. Burke, *L'histoire sociale des rêves*, in «Annales E.S.C.», 1973.

218. *Ex-voto du terroir marseillais*, Catalogo, Marseille 1978.

219. P. Chaunu, *La mort à Paris. XVI'-XVII'-XVIII' siècles*, Paris 1978.

220. I. Chroscicki, *Pompa furtebris*, Varsavia 1974.

221. M.A. Cliche, *Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Quebec...*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», 1978.

222. D. Dinot, *Mourir en religion au XVII^e et XVIII^e siècles. La mort dans quelques couvents des diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon*, «Revue historique», 1979.

223. J. Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes.*

1622-1695, Paris 1962.

224. M.-H. Froeschle, *Saint sacrement et pénitents de Grasse*, in «Ethnologie française», 1977.

225. W.K. Jordan, *Philantropy in England (1480-1660). A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*, London 1959.

226. A. MacFarlane, *The Family Life of Ralph Josselin. A Seventeenth Century Clergyman*, Cambridge 1970.

227. T. Schmitt, *L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750*, Autun 1957.

228. D.E. Stannard, *Death and Dying in Puritan New England*, in «The American Historical Review», 1973.

229. Id. et al., *Death in America*, Philadelphia 1975.

230. K. Thomas, *Age and Authority in Early Modern England*, in «Proceedings of the British Academy», 1975.

230 bis. Id., *Religion and the Decline of Magic*, London 1971 [trad. it., *La religione e il declino della magia*, Milano 1985],

231. B. Vogler, *Les testaments et leur apport à Rosheim sous l'Ancien Régime*, in «Saisons d'Alsace», 1978.

232. M. Vovelle, *Mourir autrefois. Les attitudes devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1974.

233. Id., *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, Paris 1973; nuova ed. ridotta, 1978.

5E

234. Anonimo, *La escultura funeraria en la Montana*, Santander 1934.

235. F. Burgess, *English Churchyard Memorials*, London

1963.

236. E. Gillon, *Early New England Gravestones Rubbings*, New York 1966.

237. A. Grunberg, *Pestsäulen in Österreich*, Wien 1960.

238. A. Ludwig, *Graves Images. New England Stone Carving and Its Symbols (1650-1815)*, Middletown 1966.

239. F. de La Maza, *Las «piras» funerarias en la historia y en el arte de Mexico*, Mexico 1946.

240. E. Waseermann, *Gravestone Designs, Rubbings and Photographs from Early New York and New Jersey*, New York 1972.

241. E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trent*, Paris 1932.

6. IL SETTECENTO

6A

242.E. Caulfield, *A History of the Terrible Epidemic Called the Throat Distemper*, New Haven 1939.

243. G. Delille, *Un problème de démographie historique: hommes et femmes face à la mort*, in «Mélanges de l'École française», Roma 1974.

244. M. Drake, *Population and Society in Norway 1735-1865*, Cambridge 1969.

245. J.-P. Goubert, *Le phénomène épidémique en Bretagne à la fin du XVIII^e siècle*, in «Annales E.S.C.», 1969.

6B

246.R. Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Lyon 1978.

247. M. Fougères, *La «Liebestod» dans le roman français, anglais et allemand au XVIII^e siècle*, Sheerbrooke 1974.

248. F. Koch, *Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit*, Weimar 1932.

249. M. Lévy, *Images du roman noir*, Paris 1973.

250. D. Steiner, *William Wordsworth und die romantische*

Paradies Konzeption, Salzburg 1973.

251. P. van Tieghem, *La poésie de la nuit et des tombeaux en Europe au XVIII^e siècle*, Bruxelles 1921.

6C

252.R. Desne, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris 1965.

253. J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris 1963; nuova ed., 1970.

254. O. Gregorio, *L'apparecchio alla morte di Sant'Alfonso*, in «*Ecclesia Mater*», 1971.

255. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. V: *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris 1972 [trad. it., *Le scienze umane nel secolo dei Lumi*, Firenze 1980].

256. R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine 1700-1750*, Villemomble 1960.

6D

257.M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris 1968.

258. Ph. Ariès, *La mort inversée: le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, in «*Archives européennes de sociologie*», 1967.

259. H. Brunschwics, *Société et romantisme en Prusse au XVIII^e siècle*, nuova ed., Paris 1973.

260. M. Foisil, *Les attitudes devant la mort au XVIII^e siècle. Sépultures et suppressions de sépultures dans le cimetière des Saints-Innocents*, in «*Revue historique*», 1974.

261. A. Lottin, *Les morts chassés de la cité. «Lumières» et préjugés: les émeutes à Lille et à Cambrai lors du transfert des cimetières*, in «*Revue du Nord*», 1978.

262. D. Roche, *Talents, raison et sacrifice: l'image du médecin des Lumières d'après les éloges de la Société Royale*, in «*Annales E.S.C.*», 1977.

263. M. Vovelle, *Les attitudes populaires devant la mort*

(1750-1920). *L'histoire à la croisée des sources*, in *La religion populaire*, Paris 1980.

264. Id., *La mort au XVIII^e siècle*, in *Encyclopédie Larousse*, Paris 1980.

6E

265.M. Bée, *Les cimetières du Calvados en 1804*, in «*Annales de Normandie*», 1976.

266. J. Hillairet, *Les deux cents cimetières du vieux Paris*, Paris 1958.

267. F. Ingersoll-Smousse, *La sculpture funéraire en France au XVIII^e siècle*, Paris 1912.

268. M. Vovelle, *One Century and Half of American Epitaphs*, in «*Review of Comparative Social Studies*», 1980.

7. L'OTTOCENTO

7A

269.J.-C. Chesnais, *Les morts violentes en France depuis 1826*, in «*Cahiers I.N.E.D.*», 1976.

270. L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris 1958 [trad. it., *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Roma-Bari 1976].

271. M. Gillet et al., *L'homme, la vie et la mort au XIX^e siècle*, Lille-Paris 1972.

272. X. Kollman, *Bevölkerung in der industriellen Revolution*, Göttingen 1974.

273. A. Ferrin Weber, *The Growth of Cities in the Nineteenth Century*, Ithaca 1963.

274. C.-H. Pouthas, *La population française dans la première moitié du XIX^e siècle*, in «*Cahier I.N.E.D.*», 1956.

275. A. Siegfried, *Itinéraires de contagion: épidémies et idéologies*, Paris 1960.

276. M. Vovelle, *Le choléra de 1835 à 1837 en Italie*, in «*Rassegna storica italiana*», 1962.

7B

277. Anonimo, *Le symbolisme en Europe*, Catalogo, Rotterdam-Paris 1975-76.

278. L. Cellier, *Mallarmé et la mort qui parle*, Paris 1959.

279. A. Coeuroy, *Wagner et l'esprit romantique*, Paris 1965.

280. H.-J. Greif, *Das Thema des Todes in der Dichtung Ugo Foscolos*, Sarrebruck 1967.

281. Ph. Jullian, *Esthètes et magiciens*, Paris 1969.

282. B. Kurtz, *The Pursuit of Death. A Study of Shelley's Poetry*, New York 1933.

283. L. Maigron, *Le romantisme et les mœurs*, Paris 1920.

284. G. Perry, *The Peasant Funeral: Two Images of Death in Nineteenth Century Realist Painting*, in «Proteus», 1978.

285. M. Praz, *La morte, la carne e il diavolo*, Firenze 1931; nuova ed., 1948.

286. G. Rowell, *Hell and the Victorians. A Study of the Nineteenth Century Theological Controversy Concerning Eternal Punishment and the Future Life*, Oxford 1974.

287. L. Uhlig, *Der Todesgenius in der deutschen Literatur von Winckelmann bis Thomas Mann*, Tübingen 1975.

288. R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichtung vom Sturm und Drang zur Romantik*, Darmstadt 1968.

289. E. Vincent, *The Commemoration of the Dead. A Study of the Romantic Element in the «Sepolcri» of Ugo Foscolo*, Cambridge 1936.

7C

290. Anonimo, *Death, Heaven and the Victorians*, Catalogo, Brighton 1970.

291. Anonimo, *Le Manuscrit du Purgatoire*, rist., Tinchebray 1966.

292. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, nuova ed., Paris 1974 [trad. it., *Discorso sullo spirito positivo*, Roma-Bari 1985].

293. Id., *Catéchisme positiviste*, Paris 1966.

294. Collin de Plancy, *Légendes de l'autre monde pour servir à l'histoire du Paradis, du Purgatoire et de l'Enfer*, Paris 1862.

295. L. Feuerbach, *La morte e l'immortalità*, Antologia, Lanciano s.d.

296. C. Flammarion, *La mort et son mystère. Après la mort. Les maisons hantées*, Paris 1920-23; rist., Paris 1974.

297. E. Germain, *Parler du salut*, Paris 1967.

298. P. Lafargue, *Origine et évolution de l'idée de l'âme*-, trad. ingl. *The Origin and Evolution of the Idea of the Soul*, Chicago 1922.

299. E. Renan, *Oeuvres complètes*, 9 voll., 1947 sgg.

300. E. Sevrin, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, 2 voll., Paris 1948.

7D

301. Anonimo, *Epitaphs of Gloucester and Mathews Counties in Tidewater Virginia Through 1865...*, Richmond 1959.

302. Anonimo, *National Society of the Colonial Dames of America (Georgia). Some Early Epitaphs in Georgia*, Durham 1924.

303. J.S. Curl, *The Victorian Celebration of Death*, Newton Abbot 1972.

304. R. Devos - Ch. Joisten, *Moeurs et coutumes de la Savoie du Nord au XIX' siècle*, Grenoble 1978.

305. M. Lesy, *Wisconsin Death Trip*, New York 1973.

306. C. Marcihacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupan-loup. 1849-1878*, Paris 1962.

307. A. Mitchell, *The Paris Morgue as a Social Institution in the XIXth Century*, in «Francia», 1976.

308. J. Morley, *Death, Heaven and the Victorians*, London 1971.

309. P. Simoni, *Notices nécrologiques et élites locales: l'élite aptesienne au XIX' siècle*, in «Annales du Midi», 1975.

310. M. Vovelle, *Familles je vois ai. Les faire-part de décès dans l'aristocratie française. 1820-1920*, in «Stanford French Review», 1979.

7E

311.E. Gillon, *Victorian Cemetery Art*, New York 1972.

312. G. Grasso - G. Pellici, *Staglieno*, Genova 1974.

313. G. Vaes, *Les cimetières de Londres*, Bruxelles 1978.

8. IL NOVECENTO

8A

314. Anonimo, *Statistique des causes de décès. Aperçu rétrospectif, années 1950 à 1967*, Paris 1970.

315. J. Daric, *Le vieillissement de la population et la prolongation de la vie active*, in «Cahier I.N.S.E.E.», 1948.

316. K. Davis, *World Population in Transition*, Philadelphia 1945.

317. R. Freedman, *Population: the Vital Revolution*, New York 1964.

318. M. Huber, *La population de la France pendant la guerre*, Fontenay-aux-Roses 1931.

8B

319. Bataille, *L'érotisme*, Paris 1957 [trad. it., *L'eroticismo*, Milano 1976].

320. Id., *Death and Sensuality. A Study of Erotism and the Taboo*, New York 1962.

321. Id., *La mort*, in *Oeuvres complètes*, vol. V, Paris 1971.

322. R. Benayoun, *Erotique du surréalisme*, Paris 1965.

323. M. Gallant, *Le thème de la mort chez Roger Martin du Gard*, Paris 1971.

324. G. Gaucher, *Le thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos*, Paris 1955.

325. T. Goodstone, «Pulps». *Fifty Years of American Pop Culture*, New York 1970.

326. P. Heining, *Terror. A History of Horror Illustration...*, London 1978.

327. F. Lacassin, *Mythologie du roman policier*, Paris 1974.
328. H.P. Lovecraft, *Epouvante et surnaturel en littérature*, Paris 1969.
329. E. Marks, *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*, New Brunswick 1973.
330. M. Maeterlinck, *La mort*, Paris 1913.
331. B. Péret, *Mort aux vaches et au champ d'honneur*, Paris 1967.
332. K. Rohr, *Der Tod in der Nachkriegsdramatik. Analysen an ausgie-wählten Beispiele*, Köln 1971.
333. G. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Paris 1972.
334. M. Vovelle, *La mort et l'au-delà dans la bande dessinée*, in «L'Histoire», 1978.

8C

335. Anonimo, *La célébration des obsèques. Nouveau rituel des funérailles*, ed. franc., Paris 1972.
336. S. Acquaviva, *L'eclissi del Sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961.
337. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976.
338. S. Bonnet, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris 1976.
339. R. Bultmann, *Life and Death*, London 1965.
340. S. Burgalassi, *Il comportamento religioso degli italiani*, Firenze 1968.
341. P. Chaunu, *La mémoire de l'éternité*, Paris 1975.
342. Id., *Le refus de la vie*, Paris 1975.
343. Id., *La peste blanche*, Paris 1976.
344. Id., *La mémoire et le sacré*, Paris 1978.
345. Id., *Un futur sans avenir*, Paris 1979.
346. AA.VV., *Une introduction à la foi catholique, ou «le cathéchisme hollandais»*, ed. franc., Paris 1968.
347. AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. «Lex Orandi», Paris 1956.
348. M.C. Doyle, *Histoires et messages de l'au-delà*, ed. franc., Paris 1967.

349. J. Dunnet, *La religion dans «Paris Match»*, Paris 1967.
350. M. Ebon, *True Experiences in Communicating with the Dead*, New York 1968.
351. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Freud, *Opere*, vol. VIII: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915-1917)*, Torino 1976.
352. F. Gaboriau, *Interview sur la mort*, con K. Rahner, Paris 1967.
353. R.W. Gleason, *The World to Come*, New York 1958.
354. B. Graham, *Angels, God's Secret Agents*, New York 1974.
355. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971.
356. Id., *Le monde à venir*, Paris 1973.
357. R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Wurzburg; trad. franc., Paris 1951.
358. G. Diaz Plaja, *Los paradisos perdidos: la actitud «hippy» en la historia*, Barcelona 1970.
359. P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1951; rist., 1960.
360. G. Martelet, *Victoire sur la mort*, Paris 1962.
361. R. Mehl, *La signification éthique de la mort*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1974.
362. C.J. Michel, *La vie, la mort, les morts*, Paris 1959.
363. G. Mury, *Essor ou déclin du catholicisme français*, Paris 1960.
364. Pio XII, *La prolongation de la vie* (discorso del 1957), Ed. du Saint-Siège, Roma.
365. K. Rahner, *Le chrétien et la mort*, ed. franc., Paris 1966.
366. Id., *Zur Theologie des Todès mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg 1959 [trad. it., *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972*].
367. L. Rosten, *Religions of America*, rist., New York 1963.
368. H. Ruitenbeek, *Death interpretations*, New York 1969.
369. E. Saurel, *Instructions d'un curé à ses paroissiens sur le culte des morts*, Toulouse 1960.
370. M. Verret, *Les marxistes et la religion*, Paris 1961.
371. P. Vilain, *La foi sans la messe*, Paris 1970.
372. A. Wagner, *What Happens When You Die... Twentieth Century Thought on Survival After Death*, London-New York

373.Ph. Ariès, *Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine*, in «Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques», 1966.

374. Id., *La vie et la mort chez les Français d'aujourd'hui*, in «Ethnopsychologie», 1972.

375. I. Barrère - E. Lalou, *Le dossier confidentiel de l'euthanasie*, Paris 1962; rist., 1973.

376. R. Berthier, *Vivre sa mort*, Paris 1973.

377. S. de Beauvoir, *Une mort très douce*, Paris 1964 [trad, it., *Una morte dolcissima*, Torino 1975].

378. J. Bréhant, *Thanatos: le malade et le médecin devant la mort*, Paris 1976.

379. O.G. Brim - H.E. Freeman - S. Levin - N.A. Scotch (a cura di), *The Dying Patient*, New York 1970.

380. N.O. Brown, *Life Against Death*, Middletown 1972 [trad, it., *La vita contro la morte*, Milano 1974].

381. A. Camus - A. Koestler, *Réflexions sur la peine de mort*, Paris 1957; rist., 1978 [trad, it., *La pena di morte*, Roma 1972].

382. G. Cesbron, *Mourir étonné*, Paris 1976.

383. M. Chariot, *Vivre avec la mort*, Paris 1976.

384. AA.VV., *Life and Death and Medicine (A Scientific American Book)*, New York 1973.

385. AA.VV., *La mort aujourd'hui*, Colloquio del Centre de recherches sociologiques d'Amiens, Paris 1977.

386. AA.VV., *Autour de la mort*, in «Annales E.S.C.», numero speciale, 1976.

387. AA.VV., *The Social Meaning of Death*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», numéro speciale, 1980.

388. AA.VV., *La sociologie de la mort*, in «Archives des sciences sociales des religions», numéro speciale (Ariès, Thomas, Vovelle et. al.).

389. AA.VV., *The Patient, Death and the Family*, Atti del congresso, Rochester General Hospital, New York 1974.

390. D.K. Dempsey, *The Way We Die: An Investigation of Death and Dying in America Today*, New York 1975.
391. J.-M. Domenach, *Le retour du tragique*, Paris 1967.
392. E. Dunlap Smith, *Handbook of Aging*, New York 1972.
393. K.R. Eissler, *The Psychiatrist and the Dying Patient*, New York 1955.
394. A. Fabre Luce, *La mort a changé*, Paris 1966.
395. H. Feifel, *The Meaning of Death*, New York 1969.
396. M. Feraud - O. Queruil, *Les territoires de la mort*, Paris 1976.
397. D.H. Fischer, *Growing Old in America*, Oxford 1976.
398. A. Godin et al., *Mort et présence. Etudes de psychologie*, Bruxelles 1971.
399. G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, New York 1965.
400. S. Grof - J. Halifax, *The Human Encounter with Death*, New York 1978.
401. Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques, *La mort et l'homme au XX^e siècle*, Paris 1965.
402. J. Guéhénno, *La mort des autres*, Paris 1968.
403. Harvard Medical School «ad hoc committee», *Definition of Brain Death*, in «Journal of the American Medical Association», 1968.
404. M.D. Heifetz - C. Mangel, *The Right to Die*, Berkeley 1976.
405. G. Heuse, *Guide de la mort*, Paris 1975.
406. J. Hinton, *Dying*, Baltimore 1967.
407. Ph. Hupp, *Mourir au futur*, Paris 1976.
408. H. Killinan, *Auf Leben und Tod*, München 1977.
409. E. Kubler Ross, *Death, the Final Stage of Growth*, New York 1975.
410. Id., *On Death and Dying*, New York 1969.
411. Id., *Questions and Answers on Death and Dying*, New York 1974.
412. J. Kutzman - P. Gordon, *No More Dying*, New York 1967.
413. D. Langlois, *Les dossiers noirs du suicide*, Paris 1976.
414. J. Langone, *Vital Signs. The Way We Die in America*, Boston 1974.

415. J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris 1970 [trad, it., *Vita e morte nella psicoanalisi*, Bari 1972],
416. Le Roy Bowman, *The American Funeral. A Study in Guilt, Extravagance and Sublimity*, Washington 1959.
417. R.J. Lifton - E. Olson, *Living and Dying*, New York 1975.
418. A. Malraux, *Lazare, Le miroir des limbes*, Paris 1974.
419. M. Mannes, *Last Rights*, New York 1975.
420. A. Matson, *Afterlife. Reports from the Threshold of Death*, New York 1977.
421. R. Mehl, *Le vieillissement et la mort*, Paris 1955.
422. R. Menahem, *La mort apprivoisée*, Paris 1973.
423. J. Mitford, *The American Way of Death*, New York 1963; trad, franc., *La mort à l'américaine*, Paris 1965.
424. A. Mitscherlich, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, Hamburg 1948.
425. R.A. Moody, *Life After Life*, New York 1975.
426. Id., *Reflections on «Life After Life»*, New York .1977.
427. E. Morin, *L'homme et la mort*, Paris 1970 (ried. di *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris 1951).
428. J.A. Ochoa Zazueta, *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, Mexico 1974.
429. M. Oraison, *La mort, et puis après?*, Paris 1967.
430. L. Pincus, *Death and Family: the Importance of Mourning*, New York 1974.
431. V.R. Pine, *Caretaker of the Dead*, New York 1975.
432. J. Potel, *Mort à voir, mort à vendre*, Paris 1970.
433. J. Prieur, *Les témoins de l'invisible*, Paris 1972-1975; *Les morts ont donné signe de vie*, Paris 1976.
434. G. Raimbault, *L'enfant et la mort*, Paris 1975.
435. Fr. Sarda, *Le droit de vivre et le droit de mourir*, Paris 1976.
436. M. Segalen, *Les confréries dans la France contemporaine*, Paris 1975.
437. Id., *Rituels funéraires en Normandie et attitudes vis-à-vis de la mort...*, 1974.
438. O. Segerberg, *The Immortality Factor*, New York 1974.
439. W. Shibles, *Death. An Interdisciplinary Analysis*, New York 1975.

440. E.S. Shneidman, *Death. Current Perspectives*, Palo Alto 1976.
441. M. Simpson, *The Theology of Death and Eternal Life*, Notre Dame (Ind.) 1971.
442. P. Steinfels - R.M. Veatch, *Death Inside Out*, New York 1974.
443. D. Sudnow, *Passing on. The Social Organization of Dying*, New York 1967.
444. L. Thibault, *La peine de mort en France et à l'étranger*, Paris 1977.
445. Id., *La maîtrise de la mort*, Paris 1976.
446. L.-V. Thomas, *Civilisations et divagations*, Paris 1979.
447. J. Toulat, *Faut-il tuer par amour. L'euthanasie en question*, Paris 1976.
448. J.-D. Urbain, *La société de conservation*, Paris 1978.
449. P. Viansson-Pontè - L. Schwarzenberg, *Changer la mort*, Paris 1978.
450. M. Vovelle, *La redécouverte de la mort*, in «La Pensée», 1976; trad, ingl., in «Annals of the American Academy», 1980.
451. E. Waugh, *The Loved One*, London 1950 [trad, it., *Il caro estinto*, Milano 1974].
452. E. Wyschogrod, *The Phenomenon of Death. Faces of Mortality*, New York 1973.
453. J. Ziegler, *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, Paris 1976.

8E

- 454.R. Aloï, *Arte funeraria oggi: architettura monumentale, crematori, cimiteri, edicole*, Milano 1969.

Postfazione

LA MORTE: QUADRO DELLA SITUAZIONE

Mi è stato fatto notare più di una volta che *La morte e l'Occidente* non conteneva una conclusione. Stanchezza dell'autore alla fine di un così lungo percorso? O volontario ritegno del ricercatore desideroso di lasciare aperto, a discrezione dei lettori, il campo delle riflessioni suggerite, delle ipotesi avanzate su un tema sul quale ciascuno può arrivare a una conclusione in funzione della propria visione e del proprio rapporto personale con la morte e i fini ultimi? Il che esclude, mi sembra, ogni pretesa di autorità, perché, per citare uno spiritoso autore dell'età classica, « c'è molta indiscrezione in questo ». Sarà chiaro a tutti che propendo per la seconda ipotesi. E pretendo di averne una prova, chiedendo che mi si creda sulla parola, nel fatto che ho scritto, vent'anni or sono, questa conclusione e l'ho tenuta per me.

Non è in queste pagine che la svelerò: ma richiedo di aggiornare una ricerca oggi arricchita di molti nuovi contributi, preferisco, piuttosto che rimaneggiare una trama generale che mantiene, spero, valore di riferimento, rimandare alla bibliografia complementare per lo stato della ricerca alla fine del secondo millennio e concentrare il mio discorso sul bilancio fondato su dati reali dell'ultimo quarto di secolo appena trascorso. Il quadro del « morire oggi », con cui si chiudeva l'opera, è cambiato in un lasso di tempo che può sembrare assai breve rispetto a un'evoluzione plurisecolare? La storia immediata o quasi apporta sensibili ritocchi a un percorso che si situa nel lunghissimo periodo? Alla fine degli anni Settanta, s'impondeva un atteggiamento di attesa che personalmente mi rinvia al dialogo amichevole con Philippe Ariès, cui dobbiamo tanto, sulla svolta allora descritta in termini di « riscoperta della morte » nella sensibilità collettiva.

La profusione di scritti di tutte le provenienze — sociologi, storici, antropologi — ne forniva un indizio ambiguo, proprio mentre a livello delle pratiche (o della loro destrutturazione) il modello del « tabù » sembrava confermarsi piuttosto che regredire. E Philippe Ariès poteva ragionevolmente vedere nella ripresa della parola collettiva, se riassumo il suo pensiero senza fame una caricatura, più un epifenomeno che l'inizio di una nuova sequenza, quando da parte mia mi appellavo alle conferme o smentite a venire.

Il tempo che mi è stato dato è sufficiente per scoprire cambiamenti significativi a partire dagli indizi, certamente abbondanti, ma inficiati dall'incertezza che pesa sui brandelli di esperienza, spesso contraddittori, e viziati da soggettività che fornisce la storia vissuta giorno per giorno? Nessuno si meraviglierà della prudenza con cui abbozzo così come mi appare la descrizione dal vero delle inerzie come delle novità confermate nelle rappresentazioni e nei comportamenti attuali di fronte alla morte.

Conferma: se l'effetto di riscoperta e di rottura del silenzio che ha caratterizzato la sequenza che va, grosso modo, dal 1965 al 1975 o al 1980 si è oggi attenuato, l'interesse riservato al tema dell'ultimo passaggio non ha perso per questo la sua pregnanza. Al di là dell'effetto moda, che è stato possibile invocare per un altro cantiere come la festa, esplosiva all'indomani del 1968, oggi ricondotta al rango delle commemorazioni, la morte, se mi si consente un po' di umorismo macabro, gode di ottima salute nella letteratura scientifica medica, storica o sociologica: i cambiamenti di prospettiva epistemologica che hanno interessato la storia delle mentalità, ieri trionfante per non dire egemonica, oggi contestata o semplicemente sostituita da quella delle rappresentazioni, non hanno affatto provocato l'abbandono di quello che è ormai un territorio oggetto di svariati approcci pluridisciplinari.

Ma se, al limite, questa continuità può essere spiegata nel campo degli studi storici, e più ampiamente scientifici, col movimento autodinamico di una ricerca i cui cantieri sono ormai segnalati e continuamente arricchiti, mi sembra altresì che quest'interesse riservato alla morte nella scrittura, spettacolarmente sostituita dai media, dalla stampa e dalla

televisione, rispecchi anche l'ampiezza di quella che oggi si è convenuto di chiamare domanda sociale. Siamo usciti dallo stadio della riscoperta, e la morte, sotto tutti i suoi aspetti, riflette un problema fondamentale che investe la società e che non è più possibile scansare.

La consegna del silenzio è stata tolta: si può ancora parlare di tabù quando una breve nota sulla stampa (« Le Monde », 21 maggio 1999) ci informa, molto laconicamente: « Presto gli scolari britannici avranno a disposizione dei cicli di lezioni sulla morte durante i quali potranno intrattenersi con rappresentanti delle pompe funebri, medici, infermiere e partecipare a giochi di ruolo simulanti incidenti stradali, con i loro genitori come vittime ».

Senza attribuire alla mia esperienza personale nulla di più della scarsa importanza che può avere, mi sono trovato investito in questi ultimi anni nello spazio francese — dopo la scomparsa di Philippe Ariès e poi di Louis-Vincent Thomas — di un ruolo, per quanto modesto, di esperto della materia, anche al di là del campo storico che è di mia competenza (ma è significativo che sia sollecitata la collocazione in questa prospettiva). Tanto che, oltre a un'intensa collaborazione all'insegnamento e alle conferenze delle unità di cure palliative, ho dovuto fornire il mio contributo a svariate iniziative, quali un simposio sulle donazioni di organi, un altro sulla morte improvvisa del neonato, un congresso a Siviglia sui nuovi cimiteri, nonché, più specificamente, le settimane diocesane di un dipartimento della cintura parigina, la conduzione di una loggia massonica di Nîmes, un incontro in Borgogna per un nuovo rituale delle esequie civili... senza dimenticare un confronto appassionante con alcuni psicanalisti di area lacaniana sull'elaborazione del lutto. Ed eccomi anche richiesto dal museo di Arte contemporanea di Montreal di decrittare le immagini aggressivamente provocatorie, sul tema dell'obitorio, di un latinoamericano, il fotografo Serrano, mentre il museo dell'Orangerie mi invita a penetrare il segreto delle composizioni di una gelida astrazione di Jean-Pierre Reynaud. Quest'elencazione, che potrebbe al limite essere comica, se l'argomento vi si prestasse, non ha affatto lo scopo di mettermi in evidenza, bensì di segnalare l'emergere di una complessa problematica, talvolta contraddittoria nei suoi

obiettivi, anche se esiste una globale convergenza intorno a certi temi concatenati tra loro: la ricerca di nuovi rituali per la morte, l'accompagnamento dei malati terminali, ma anche dei superstiti (se così si può dire) fino a non molto tempo fa trascurati... quale aldilà o semplicemente quale speranza, in una società in cui gli sprazzi di una memoria riattivata si coniugano con la recrudescenza di una violenza omicida...?

Sono tutte questioni che richiedono un esame, anche se l'oratore è tenuto in ogni caso ad ammettere di non essere in possesso di una ricetta e tanto meno di una soluzione. Organizzerò queste novità intorno a tre temi, con la consapevolezza di attuare una semplificazione senza dubbio eccessiva, ma senza nascondere le contraddizioni: inasprimento, compassione, evasioni.

Inasprimento? Se adottiamo il percorso generalmente seguito nel nostro libro, che parte dai parametri più materiali per arrivare agli aspetti più elaborati delle rappresentazioni davanti alla morte, i dati demografici ci mettono immediatamente di fronte a un bilancio contraddittorio, che sfuma il quadro tracciato un quarto di secolo fa. Non che la tendenza generale si sia invertita: da un decennio all'altro i progressi della tecnica medica e, nella sfera delle nazioni più evolute, gli incrementi della speranza di vita alla nascita sono continui; superata la soglia degli 80 anni, in parecchi casi per quanto riguarda le donne, mentre la longevità maschile segue lo stesso andamento col ritardo di rigore, guadagniamo un trimestre ogni anno! Cresce il peso delle vite vissute superiori a 80 o 90 anni e quelli che raggiungono il secolo hanno smesso di essere segnalati come notevoli eccezioni. Jeanne Calment, la decana dei francesi che si è spenta a 110 anni, rappresentava solo un caso di eccezionalità provvisoria e le proiezioni che vengono proposte per i primi decenni del terzo millennio ci promettono una quantità più abbondante di centenari.

Ma abbiamo altresì scoperto, quasi alle nostre porte, la possibilità di un sensibile regresso in funzione di fattori economici, sociali e anche culturali, attraverso l'esempio dell'ex URSS e di certi paesi del vecchio blocco socialista, dove la crisi legata alla de-strutturazione di un sistema ha comportato una sensibile diminuzione della speranza di vita a causa della disorganizzazione dell'assistenza medica, come

pure della malnutrizione o dell'alcolismo. Le nostre società occidentali privilegiate, ci si chiede, sono al riparo da simili involuzioni? Si presta maggiore attenzione, in un clima di crisi, alle disuguaglianze di fronte alla morte, fra popolazioni in cui è cresciuto il mondo degli esclusi, fuori da ogni protezione sociale: e la Francia, a somiglianza di altri paesi, si preoccupa a buon diritto di garantire una copertura minima a questi gruppi emarginati, un problema che gli Stati Uniti affrontano sullo sfondo di contrasti sociali ancora più brutali e di una tradizione più selettiva di accesso alle cure.

Riuniti a Ginevra, nel maggio 1999, per commemorare l'economista Paul Bairoch, i ricercatori hanno dato vita a un acceso dibattito che ha visto di fronte « forresteriani », fedeli a una lettura apocalittica di un XX secolo di « pauperizzazione assoluta e relativa » di una porzione maggioritaria dell'umanità, e liberali ottimisti, che invocavano non soltanto una crescita economica senza precedenti, ma, nel corso del secolo, un incremento della speranza di vita « due volte più forte che in tutta la storia dell'umanità », da cui non sarebbero stati esclusi i paesi del Terzo mondo, passati da 35 a 65 anni (Joseph Stiglitz, economista della Banca mondiale)... « Invecchiamo in numero maggiore, più a lungo e soprattutto molto meglio », conclude la professoressa Françoise Forette, senza riscuotere il consenso generale. Sullo stesso numero di «Le Monde », un rabbioso articolo di Pierre Georges mette alla gogna il XX secolo: « quest'arte di mettere piede sulla Luna saccheggiando la nostra terra, di lavorare meno essendo più disoccupati, di vivere più a lungo per morire più soli, di andare più in fretta per correre verso l'abisso »...

Al di là delle constatazioni e delle anticipazioni talvolta azzardate dei demografi, un modo di vedere si è trasformato, tanto nell'opinione pubblica e nei media che la riflettono e la modellano, quanto nelle politiche statali, rispetto a quest'aumento della vita, alle sue disuguaglianze e ai suoi limiti, quand'anche ci si vieti, in una visione egoistica, di considerare le sciagure — carestie, sradicamenti massicci — che affliggono l'Africa e quello che ieri si chiamava il Terzo mondo. Troppi vecchi per una proporzione ridotta di attivi? Quello che ci viene promesso per i decenni a venire è già insito nella crisi dei sistemi di previdenza sociale dei paesi

occidentali e suscita risposte contrastate, in cui l'orientamento neoliberale attualmente in voga vede nella privatizzazione e nel disimpegno dello Stato una soluzione contestata da quelli per cui la « revisione verso il basso del contratto sociale » resta un inammissibile passo indietro. Ne deriva un clima ambiguo, in cui domina la preoccupazione — una caratteristica che ritroveremo sotto diversi aspetti. Da un lato una maggiore attenzione ai problemi della fine della vita — quale governo non ha una politica della vecchiaia? E non si può negarle, in Francia o altrove, una certa efficacia, nell'assistenza domiciliare e più ampiamente nel sostegno offerto a una fascia della popolazione in difficoltà. Dalla preoccupazione alla paura, il passo è breve: si parla della paura dei giovani, questo cambio atteso ma anche inquietante quando si colloca al margine della società e si scoprono con terrore bambini omicidi e adolescenti che si abbandonano ad atti vandalici nel luogo dei morti, com'è accaduto a Carpentras, in nome di un'ideologia razzista o di una fantasia satanica, o in qualche caso semplicemente per gioco. Più diffusa ecco la paura dei vecchi, nel doppio senso attivo e passivo. Paura avvertita da coloro la cui pensione è minacciata, esposti per altri versi alla solitudine e alla violenza. Ma si profila anche uno sguardo apertamente ostile verso i beneficiari delle «trente glorieuses»¹, privilegiati di un momento di prosperità il cui futuro è niente meno che assicurato. E poi, quali immagini dell'ultimo percorso offrono queste prospettive? Una televisione francese, nel 1999, sotto il titolo allettante di *Les immortels*, ne presentava un quadro involontariamente macabro, che associava l'immagine piuttosto angosciante di centenari peraltro scelti con cura all'evocazione di medici specialisti, con studio a New York, in grado di assicurare a una ricca clientela di principi e di personaggi dello spettacolo una longevità garantita sulla base di tecniche sofisticate. Indiscutibile passo avanti, indubbiamente, rispetto ai ricchissimi americani degli anni Sessanta che aspettano nel loro scomparto criogenico di essere un giorno risvegliati: ma l'illusione resta.

Dalla somma delle paure individuali agli aspetti delle paure collettive, la transizione si opera senza fatica. Riprendendo il discorso interrotto sul quadro che compongono gli elementi forniti dalla statistica demografica e medica, vediamo

emergere nuove malattie, inquietante smentita al sogno di ieri di una vittoria compiuta o vicina a esserlo. Venticinque anni fa, il « morbo del legionario », di cui parlavamo, poteva sembrare ancora una curiosità, anche se molti già vi scorgevano un segnale d'allarme, coscienti dell'esistenza, nelle regioni meno conosciute dell'Africa o di altri continenti, di affezioni virali ancora non identificate. L'esplosione dell'Aids e la sua rapida diffusione, dall'Africa all'Europa e agli Stati Uniti, con un effetto di ritorno, ma aggravato dalla precarietà o dall'assenza delle strutture mediche, sull'Africa, sull'America latina e Sull'Estremo Oriente, hanno imposto la presenza di un nuovo flagello, oggi annoverato fra le 10 principali cause di mortalità. Esso si situa nella continuità, se non proprio delle grandi pestilenze, almeno delle affezioni come la sifilide, adatte per loro natura a far rinascere l'idea di colpa e di maledizione. Colpendo inizialmente nei nostri paesi il gruppo degli omosessuali e dei drogati, l'Aids è potuto apparire nell'inconscio collettivo come la punizione dell'atto carnale deviato o dell'emarginazione, fino a quando la presa di coscienza di una diffusione massiccia in tutti gli ambienti nelle aree non protette non ha indotto a considerarlo entro certi limiti un pericolo per chiunque, sostituendo a decenni di liberazione sessuale la costrizione e la paura, in attesa di una terapia definitivamente efficace. Ogni periodo tratta o ammette le sue paure a modo suo: se l'Aids ha suscitato nelle nostre società un moto significativo di solidarietà e di comprensione, l'arma dell'ironia, così come la usava Rabelais con i suoi cari sifilitici e maneggiata in seguito da Voltaire e da molti altri, sembra oggi fuori luogo.

La nostra epoca è seria: un flagello vecchio e nuovo come l'Aids prende posto nella galleria delle paure diffuse, perché non ne subiamo direttamente gli effetti, ma la sua presenza si è fatta più minacciosa negli ultimi decenni.

Negli anni Ottanta, potevamo citare, senza necessariamente dividerne le idee, il sociologo anglosassone che osservava, con l'umorismo di rigore, che il « complesso di Hiroshima » era stato tutto sommato vissuto abbastanza bene, nei decenni precedenti, dalla maggior parte di noi. Il paradosso vuole che con la fine della guerra fredda e del confronto fra i due blocchi, che avrebbe dovuto teoricamente cancellare quella

tragica ipoteca (a patto che, particolare tutt'altro che trascurabile, questa disciplina fosse rispettata dagli esclusi dal Club dei Grandi), il pericolo nucleare abbia assunto un nuovo volto, imponendo con la catastrofe di Cernobyl una nuova immagine della mone atomica. Si parla del sarcofago di Cernobyl, incerta protezione, come si evocano i cimiteri di sottomarini atomici nel Baltico o nel mar Bianco: lungi dall'essere rassicuranti, queste metafore richiamano un pericolo di morte, acquattato laggiù, ma anche alle nostre porte, come denunciano i movimenti ecologisti. Sostituendosi alla paura di un'apocalisse nucleare provocata dalla guerra, la diffidenza, senza limitarsi al nucleare civile, colpisce gli aspetti più avanzati di un progresso scientifico che provoca angoscia, quali, per citarne un solo esempio, le manipolazioni genetiche, che attengano al settore agroalimentare o si allarghino al genoma umano. Alla confluenza fra i nuovi flagelli sconosciuti e i danni arrecati a un'economia naturale, il morbo della mucca pazza ha fornito una conferma a queste preoccupazioni, suscitando in tutta l'Europa un panico di nuovo genere. Agli anni di fiducia o addirittura di euforia che hanno accompagnato per esempio i primi trapianti di cuore, in cui tutte le imprudenze erano lecite, succede un preoccupato ripiegamento proprio mentre il progresso continua ad andare avanti per la sua strada. In Francia, lo scandalo del sangue infetto testimonia di questa sensibilità che non è soltanto una risposta a un incidente di percorso. Non si può considerare una semplice ricaduta di questo scandalo l'attuale fenomeno denunciato dagli specialisti del rifiuto sempre più frequente delle donazioni di organi. Reazione degli individui e delle famiglie, questa marcia indietro, che sarebbe troppo facile definire egoista, esprime un nuovo rapporto col corpo e con la sua integrità. Il secolo dei Lumi aveva conosciuto la fobia della morte apparente e delle esequie precipitose: il nostro tempo si divide fra i progressi della cremazione, ormai sensibili negli ultimi decenni, e quest'attenzione gelosa all'integrità fisica *post mortem*.

Preoccupata del proprio futuro, questa civiltà non ha pareggiato i conti col proprio passato, che le rimanda, ringiovanite, immagini di morte che si credevano esorcizzate o che erano state occultate. Gli sconvolgimenti politici, e

particolarmente l'implosione del sistema del socialismo cosiddetto reale, hanno senza alcun dubbio accelerato, in concomitanza con la crisi delle ideologie rivoluzionarie, il tuffo in un passato talvolta recente, che scopre l'universo del Gulag. Ma, su un altro fronte, avevamo già assistito al ritorno ansioso e spettacolare della memoria della seconda guerra mondiale attraverso l'impresa di sterminio degli ebrei, la Shoah. Un rimorso collettivo, illustrato dalle immagini dell'Olocausto, ma che riguarda anche gli episodi del secondo conflitto mondiale — in Francia il periodo del regime di Vichy — sembra essere l'espressione differita di un'elaborazione del lutto che gli anni della guerra fredda non avevano voluto affrontare.

Risorta dall'esperienza passata, la nozione di genocidio, di cui la Shoah fornisce il modello, ottiene tanto più facilmente diritto di cittadinanza non soltanto in quanto viene adoperata talvolta abusivamente (il «genocidio franco-francese» del 1793), ma perché corrisponde a una realtà più che mai tangibile. Temiamo di cedere alla tentazione di ogni epoca di denunciare come nuove o inaudite le crudeltà che l'assediano: il mezzo secolo durante il quale l'Europa non ha sperimentato la guerra sul suo territorio non può certamente far dimenticare le atrocità delle guerre di decolonizzazione, dal Vietnam all'Algeria.

Ma, dal Ruanda al Sudan, per non spingerci fino a Timor Est, rimbalzano oggi davanti ai nostri occhi le immagini intollerabili dei genocidi contemporanei, fra cui quelli che hanno attraversato tutte le lacerazioni balcaniche sotto il segno della pulizia etnica, dalla Bosnia al Kosovo — quello che si svolge alle nostre porte non è un genocidio, ma qualcosa che gli assomiglia molto: più di una regressione alla storia, massacro interetnico secolare nonostante che le esperienze e gli insegnamenti più recenti dovrebbero averci resi più pensosi. Il dramma del Kosovo ci mette di fronte, se ci riflettiamo, a tre immagini, o tre stratificazioni inestricabilmente intrecciate di una morte intollerabile: vecchissimo lo spettacolo del massacro, dello stupro, di folle erranti che alla fine del secolo gli uomini politici anglosassoni (Palmerston o Disraeli) volevano allontanare dal loro sguardo come «fuori dalla civiltà», ma rinnovato e aggiornato da dittature che ne hanno teorizzato la pratica alla luce delle barbare esperienze del

nostro secolo, il tutto sormontato dal volo che non osiamo più definire furtivo degli aerei portatori di una morte programmata che si serve di tutte le più moderne sofisticherie tecniche, malgrado qualche sbavatura.

in questo teatro della confusione, la storia delle rappresentazioni collettive di fronte alla morte è direttamente chiamata in causa. La formulazione « ultimo grido » di questo tabù sulla morte che non smettiamo di invocare sta nell'espressione « opzione zero morti » dietro cui si nascondono i campioni del nuovo ordine mondiale, con una stupefacente ipocrisia, perché è sottinteso che zero morti vale per il proprio campo: e non importa che dall'altra parte, colpevoli o innocenti, torturatori o vittime, sia i militari che i civili, dall'Iraq al Kosovo o alla Serbia, paghino un tributo molto pesante al trionfo del diritto.

Una società sulla difensiva, ripiegata egoisticamente sulla propria personale preservazione, dalla base al vertice degli atteggiamenti e dei comportamenti, una filosofia, se così si può chiamare, che giustifica la morte dell'altro. Alla fine degli anni Settanta, credevamo ancora di poter concludere il nostro percorso con i progressi dell'abolizione della pena di morte in tutto il mondo; e nel 1981 la Francia di François Mitterrand, sopprimendo la pena capitale, sembrava fornire un contributo significativo a una crociata di cui tuttavia non si era fatta promotrice. Ma, già in quegli anni, sapevamo quanto fosse fragile quest'apparente trionfo dello spirito dei Lumi, e che, a partire dal 1976, uno dopo l'altro, parte degli Stati degli USA stavano ripristinando la pena di morte, a costo di servirsene talvolta senza discrezione. Siamo al riparo, nella nostra vecchia Europa, da una tentazione che resta uno dei tratti meno lusinghieri dell'identità di una civiltà americana in cui più di metà degli adulti possiedono un'arma e che ospita nelle sue prigioni l'1 per cento della sua popolazione? Non possiamo affermarlo con troppa sicurezza — ed è meglio non sollecitare troppo i sondaggi per sapere in che percentuale i francesi siano favorevoli alla reintroduzione della pena di morte (di fatto, sembra che lo sia il 62 per cento). La paura, figlia della violenza, a sua volta generata dalla crisi e dall'esclusione, alimenta una corrente che si nutre di quella dell'immigrato, dell'emarginato o dei giovani. Esistono ottime ragioni, alla fine

di questo primo percorso, per sospettarci di aver presentato un quadro troppo nero della situazione, col rischio di cadere nella banalità dell'atteggiamento dispregiativo proprio di ogni epoca. Colpa forse anche della mancanza di distacco: Sébastien Mercier, a cui non abbiamo la pretesa di paragonarci, tratteggia così, alla fine dell'*Ancien régime*, il suo *Tableau de Paris*, reso terribilmente cupo da morbose constatazioni.

E' bene tener conto delle circostanze. Mettendo sotto il segno della compassione (e non semplicemente della solidarietà, termine che suonerebbe più moderno) lo sviluppo che segue, ho voluto mettere in risalto i sensibili progressi di una presa di coscienza collettiva e i loro risultati, quali che siano i loro limiti.

Il limite più evidente, su cui è inutile insistere a lungo, resta il fatto che a livello dei pesanti condizionamenti che hanno assicurato la preminenza del tabù sulla morte, la continuità è di regola: i disagi imposti dall'urbanizzazione, il mescolarsi delle popolazioni e il ripiegamento sulla famiglia ristretta, infine la medicalizzazione della morte, che nella stragrande maggioranza dei casi avviene ormai in ospedale, sono altrettanti elementi il cui peso, lungi dal diminuire, non ha fatto generalmente che accentuarsi. Ma lo spirito con cui vengono affrontate tali questioni è cambiato, riflettendo la sensazione di un'urgenza avvertita di fronte a questo problema che investe la società.

Proprio mentre la ricerca e la pratica medica continuano a progredire, sia pure senza un'avanzata spettacolarmente rivoluzionaria, diverse forme di cancro regrediscono grazie alla prevenzione e ai nuovi mezzi di cura o quanto meno fanno registrare una percentuale crescente di guarigioni, anche se l'Aids non ha ancora trovato il suo antidoto definitivo. Ma la mobilitazione di un'opinione pubblica pronta a commuoversi (e talora a indignarsi) si presenta con determinate caratteristiche. La morte che fa scandalo, oggi, può essere la morte improvvisa del neonato per la sua natura di fenomeno che non ha ancora trovato una spiegazione: in questa circostanza l'ingiustizia della sorte e l'impotenza della medicina spiegano la forte motivazione dell'opinione pubblica, malgrado il numero tutto sommato modesto dei casi censiti. La stessa cosa accade per le malattie genetiche o ereditarie,

perché colpiscono i giovani e si sviluppano implacabilmente conservando nonostante tutto il peso di una maledizione immeritata: e si capisce così il successo delle campagne di solidarietà attraverso i media, di cui Telethon fornisce un esempio. Se è perfettamente plausibile che la morte, immediata o programmata, di soggetti giovani susciti un riflesso particolarmente condiviso, resta il fatto che l'attenzione si appunta particolarmente sul gruppo dei malati terminali, di cui i vecchi costituiscono la maggioranza.

Seguire, senza sottilizzare eccessivamente, le tappe del *death trip*, dalla fase terminale al cimitero... e oltre, significa affrontare il tema più frequentemente evocato della destrutturazione dei gesti, delle pratiche e della ricerca di nuovi rituali (ma i rituali sono solo l'aspetto codificato di rappresentazioni più complesse) ed è indubbiamente su questo fronte che si mettono in luce le inflessioni più sensibili, che verranno valutate positivamente o negativamente.

Sembra proprio che nel momento stesso in cui la morte in ambiente ospedaliero si è definitivamente banalizzata, nelle città come in ciò che resta del mondo rurale, l'asprezza di certi scontri passati si sia attenuata: è quanto accade per l'attacco contro il potere dei medici e la denuncia dell'accanimento terapeutico. I medici hanno fatto la loro parte di strada, aprendosi — ancora in misura modesta — a nuove attività, di cui sono una testimonianza le unità di cure palliative. Ma quest'impressione ha bisogno di essere temperata da quella della precarietà di una fiducia suscettibile di essere rimessa in discussione da un avvenimento scandaloso qual è stato, particolarmente in Francia, quello del sangue infetto. Si osserverà tuttavia che in questo caso l'« imputazione alla sfera politica » si è sostituita, almeno parzialmente, alla messa in stato d'accusa del corpo medico. Come pure si ricorderà quanto è stato detto sul rifiuto delle donazioni di organi: nuovo rapporto col corpo, espressione modificata dell'affettività familiare più che, senza dubbio, gesto ostile al medico. In continuità con queste nuove tendenze si situa l'attenzione prestata sia dal corpo medico che dagli organismi ufficiali al rifiuto del dolore, fino a ieri considerato ancora l'inevitabile corollario della malattia. Proprio mentre si sviluppa senza concessioni (almeno in Francia) la politica

contro la droga, la morfina usata in medicina non fa più paura, né viene più censurata come un'indegna concessione alla debolezza umana.

Si possono cogliere qui un aspetto e una tappa della battaglia ingaggiata dagli anni Sessanta (dal 1965, se prendiamo come riferimento E. Kubler Ross) per l'umanizzazione dell'ultimo passaggio, sia attraverso la restituzione al morente della sua dignità di interlocutore, sia attraverso la messa in opera di quei procedimenti del *nursing* che associano agli aspetti psicologici una presenza attenta e, come si suol dire, un « accompagnamento » a un intervento medico diretto a lenire il dolore, evitando ogni procedura inutilmente aggressiva.

E' su queste basi che si sono organizzati, a partire da iniziative in un primo momento isolate (ospedale Paul Brousse di Villejuif...), i centri di cure palliative annessi a strutture ospedaliere per accogliervi i malati terminali. Si sono costituite delle équipes che comprendono medici, infermieri (o infermiere), assistenti e volontari, ed è stata messa a punto una formazione specifica. Nel momento (1999) in cui in Francia lo Stato si impegna in una politica ufficiale di sviluppo di questi servizi, non resta che auspicare che il ritardo che ha accumulato, con appena 54 unità e un numero di letti molto modesto, possa essere progressivamente colmato. Non ci nascondiamo che l'accoglienza riservata a questa politica non è esente da resistenze e riserve mentali, e non solo da parte dei medici. Con la coscienza che quanto segue è forse una semplificazione, sembra che essa si scontri, da una parte, con una tradizione medica poco abituata (e soprattutto poco educata) a un investimento psicologico che considera estraneo alla sua vocazione, nello stesso tempo in cui impone dall'altra di definirsi rispetto all'eutanasia, da cui prende energicamente le distanze affermando il proprio obiettivo di procurare una fine senza dolore ma non provocata. Resta il fatto che nei dibattiti di idee, spesso polemici, come nella pratica ospedaliera, il problema dell'eutanasia non è risolto: sono pochi i medici che per incidere l'ascenso del non detto hanno dichiarato di averla praticata su richiesta del paziente, un po' più numerosi i medici e i sanitari che ammettono di esservi ricorsi. Col rischio che, su un tema che trasuda paura, la

stampa, in Inghilterra, in Olanda o in Francia, si faccia eco dello scandalo di un'infermiera troppo compassionevole... o omicida. La rivendicazione del *right to die*, che in Francia chiamiamo morte « nella dignità », sulla base di una volontà espressamente dichiarata, resta ancora, a quanto sembra, la rivendicazione di una piccola élite razionalista motivata.

Nel quotidiano, l'ultimo passaggio, quasi sempre in ambiente ospedaliero, vede sparire progressivamente i rituali tradizionali. Un manuale recente come quello di padre Christian Biot, introduzione da parte di un ecclesiastico votato a questo sacerdozio a una pratica aggiornata della morte cristiana, colpisce per la sua preoccupazione di adattarsi con flessibilità e comprensione a fruitori estremamente diversi, nell'ambito di una popolazione multiconfessionale e multi-etnica, ma soprattutto disabituata in maggioranza ai gesti tradizionali e più spesso ancora lontana dalla cultura cristiana. Esso valorizza la presenza della famiglia, laddove se ne offra la possibilità, e dedica altrettanto spazio al sostegno di quest'ultima che all'assistenza del morente sotto il segno della compassione e della speranza in una resurrezione, secondo l'escatologia che prevale oggi nel cristianesimo moderno.

E' a livello dei funerali che si colgono più chiaramente l'incerto equilibrio fra il vecchio e il nuovo, la destrutturazione dei gesti tradizionali e l'abbozzo di quelli che non si ha il coraggio di definire nuovi rituali. Il fatto che il 70 per cento dei decessi in Francia avviene in ambiente ospedaliero mette di fronte al bisogno di un luogo di raccoglimento se possibile, o quanto meno di partenza, che abbia una parvenza di dignità: siamo ben lontani da questo e si può considerare particolarmente significativa nel suo carattere sperimentale la realizzazione nel 1996, su richiesta di un'équipe medica dell'ospedale Henri Poincaré di Garches, vicino a Parigi, di una « sala delle partenze » affidata all'artista italiano Ettore Spalletti, con l'appoggio delle più alte autorità culturali di Francia. Come dire che l'iniziativa vuole proporsi a esempio, nell'intento dichiarato di umanizzare la morte, e se il nome può sembrare un po' impersonale (ma chi può dire di meglio?), la studiata semplicità di questa struttura basilicale e il simbolismo minimo destinato alla comprensione universale danno un'idea di quello che potrebbe diventare un modello di

architettura funeraria. A dire il vero, nel contesto attuale, in cui il domicilio familiare ha perso in larga parte la sua funzione di polo di riunione e in cui le esequie religiose, che una quindicina d'anni fa raccoglievano ancora l'adesione del 70 per cento dei francesi, declinano tanto e forse più per mancanza di sacerdoti che per riduzione della domanda collettiva, si comprende il rapido progresso nel settore privato o semipubblico dei *funerariums*² delle imprese di pompe funebri. La Francia ha voluto imitare il mondo anglosassone? L'istituzione aveva avuto degli inizi difficili (solo 35 sale create fra il 1962 e il 1975) ed è oggi molto diffusa a livello di modeste sottoprefetture. La chiave di questo successo è istituzionale: la privatizzazione delle pompe funebri e la comodità per le municipalità di affidarne la regia a una ditta spiega questa moltiplicazione. Se il settore funerario gode ottima salute, sullo sfondo della concorrenza fra le Pompe Funebri Generali, ancora maggioritarie, e i rappresentanti di un liberalismo privo di complessi (come la catena Ledere), la Francia ha ereditato dal suo passato istituzionale un relativo ritegno nell'investimento in questo campo. Allo stesso modo ha evitato, a somiglianza degli altri paesi europei, le pesanti tanatoprassi di stampo americano, per una toilette più sobria del cadavere. Che ne è stato dei grandi funerali di una volta? Ne ritroveremo tra poco, parlando dell'immaginario della morte, le trasposizioni moderne talora più inaspettate, ma per il comune mortale il corteo funebre e le forme di sociabilità che l'accompagnavano proseguono il loro inarrestabile declino.

Lo stesso può dirsi, senza attardarsi più del necessario, sullo stato presente dei cimiteri, di cui si è parlato, in un grande congresso svoltosi a Siviglia nel 1988, in termini economici, demografici e urbanistici, e che proseguono in Francia la loro evoluzione caratterizzata da una riduzione della durata delle concessioni e dalla ricerca dello spazio attraverso la dislocazione nei nuovi cimiteri, passeggeri o meno, mentre l'invasione della marea nera del granito scandinavo apre ampi squarci nel tessuto degradato del paesaggio cimiteriale del secolo scorso. Tuttavia, si avrà occasione di notare, nella bibliografia complementare che presentiamo, l'importanza della letteratura sul luogo dei morti. Il fatto è che in questo paesaggio di rovine, maldestramente sostituito dalle

produzioni e dagli accessori dell'industria funeraria privatizzata, sarebbe ingiusto non cogliere gli indizi di una ricerca di parole nuove, di gesti, di incontri. Qui dei cristiani organizzano una celebrazione religiosa facendo a meno del sacerdote, altrove dei laici s'interrogano su un nuovo cerimoniale civile. E che dire delle nuove partecipazioni e dei nuovi annunci necrologici, così come ormai ce li presenta il quotidiano « Le Monde », un po' soffocati dalla vicinanza dei gesti di affezione più diversi — un saluto alla nonna, il compleanno di un amico o anche il ricordo delle vittime e degli eroi? Sono spesso annunci indiscreti, personalizzati, come si suol dire, che sfuggono alle formule codificate di ieri. Un prendere a testimone che è anche un prendere da parte, e che dimostra a suo modo che la convenzione del silenzio non resisterà più a lungo dell'atteggiamento compassato dell'epoca vittoriana.

Ma qual è la sostanza di questo nuovo atteggiamento? L'attuale immaginario della morte, al di là del carattere apparentemente disparato delle annotazioni che si possono raccogliere, mette in luce alcune tendenze: dalla destrutturazione accentuata dei dogmi e delle certezze, generatrice di « guazzabugli » ideologici in cui ciascuno tenta di trovare la propria via, scaturisce, più che l'immagine di un aldilà strutturato, l'insistenza sul lutto, a sua volta associato a quello che è stato chiamato « il ritorno dei morti ». Nuova coabitazione in cerca di una pacificazione, talvolta offuscata a livello collettivo dal peso dei ritorni di memoria in forma di « pentimento », ma in grado di fabbricare intorno a figure emblematiche degli oggetti simbolici di un nuovo stile.

Senza aspettarsene altro che una ricognizione globale dei nuovi territori della morte nell'immaginario, può essere estremamente istruttivo confrontare con la tabella che avevamo elaborato vent'anni or sono, alla fine degli anni Settanta, l'inchiesta commissionata nel maggio 1994 dai giornali « Le Monde » e « La Vie » sulle « credenze dei francesi »: essa fornisce, almeno per la Francia, un quadro della situazione apprezzabile sulla scorta di alcune constatazioni.

E queste constatazioni sono poco incoraggianti: il 67 per cento dei francesi si definisce oggi cattolico contro l'81 di dieci anni fa, mentre la fede in Dio, più stabile, è passata dal 66 al

61 per cento. Ma l'aldilà di cui si parla è diventato sempre più impreciso: la certezza della sua esistenza è indubbiamente molto diffusa, persino in progresso, sembra, poiché nel decennio 1960-70 si era stabilizzata intorno alla metà delle risposte; oggi viene dichiarata nel 60 per cento dei casi, mentre la proporzione di quelli che ne respingono l'idea è scesa dal 53 al 25 per cento. Ma, di fatto, il progresso più sensibile riguarda il gruppo di quelli che rispondono « c'è qualcosa ma non so che cosa ». Gli intervistati che azzardano una risposta più precisa sono una minoranza: così l'inferno, ieri evanescente (25 per cento), risale al 33 per cento, e il purgatorio, luogo di espiazione momentanea, è citato solo dal 35 per cento (e, tra questi, dal 44 per cento di quelli che si dicono cattolici e dal 71 per cento di quelli che si definiscono regolarmente praticanti).

Sarebbe evidentemente imprudente estendere questo ritratto collettivo dell'anima dei francesi alle altre aree della civiltà occidentale. I sondaggi sfortunatamente meno precisi di cui disponiamo per altri paesi europei presentano percentuali generalmente superiori per quanto riguarda la fede nell'aldilà, sia nei cattolicesimi meridionali che nei paesi riformati dell'Europa del Nord. Ma si delinea una tendenza generale che, al di là dell'originalità francese, attesta il declino dei dogmi delle chiese ufficiali e l'accentuarsi della scristianizzazione. La sorpresa che quest'inchiesta ha suscitato fra i suoi commentatori dipende, più che da questa constatazione, del resto ambigua (da notare il riaccendersi della fede nell'aldilà e il ritorno dell'inferno), da quella delle forme che ha assunto. Né progresso del pensiero razionalista, né ritorno nel grembo delle chiese, un nuovo irrazionalismo diffuso si esprime attraverso le costruzioni ideologiche individuali (o talvolta collettive nell'ambito delle sette), sotto forma di sincretismi di vario genere, che rinviano frequentemente al retaggio cristiano (pur rifiutando la nozione di peccato), ma anche ad altri sistemi (l'11 per cento crede nella reincarnazione). In compenso, non si ha più molta fiducia nella scienza, ma il 39 per cento dei francesi crede agli extraterrestri e il 71 alla trasmissione del pensiero, mentre il 37 per cento è convinto che i morti comunichino coi vivi. Queste costruzioni coinvolgono sia i cristiani che i non credenti: l'11 per cento dei

francesi, l'ultimo nucleo di resistenza, si potrebbe dire un po' brutalmente, dei praticanti classici, resta fedele al sistema ternario paradiso-purgatorio-inferno, ma la maggioranza dei cattolici crede alla comunicazione fra i vivi e i morti, e per molti il nuovo accento posto dall'escatologia cristiana sulla promessa della resurrezione ha provocato l'abbandono senza contropartita delle strategie tradizionali, fondate sull'idea dell'espiazione temporanea o della punizione eterna.

« Diffidiamo delle immagini »: l'avvertimento del cardinale Et-chegarray dissipa la visione del purgatorio come il luogo igneo della tradizione per fame uno stato di sofferenza momentaneo, mentre l'inferno diventa l'ipotesi al limite della condizione di quelli che hanno rifiutato Dio... Ho proseguito attraverso le raffigurazioni contemporanee sulla stampa e nei media la ricerca effettuata un tempo sulla rappresentazione di un purgatorio ormai evanescente. Un'immagine con cui si gioca. Con una certa sorpresa, ho ritrovato la copia esatta della penitente incatenata che illustrava la prima edizione di questo libro sotto le fattezze di un'attraente top model che dalla copertina di una rivista poco edificante invitava a fantasie sado-maso... I responsabili dell'attività pastorale si preoccupano, più che dell'incredulità di un razionalismo meno sicuro di sé, dell'attrattiva esercitata dalle religiosità « orientali » (del resto assimilate in modo molto approssimativo), che sono all'origine del successo della fede nella reincarnazione o, se mi si permette questo riassunto, nelle seconde vite ottenute in cambio di una condotta forse meno austera che nell'attuale escatologia cristiana della resurrezione.

La liberazione dal senso di colpa avvertibile sulla base delle rappresentazioni dell'aldilà non significa dunque per questo che i nostri contemporanei abbiano pacificato i loro rapporti con i morti e fatto, come si usa dire, una croce sopra... l'elaborazione del lutto. Prendiamo atto del nuovo interesse che nutrono certi ambienti psicanalitici per la relazione fra i vivi e i morti, partendo, come fa Jean Allouch nel suo libro *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, da un'aspra critica del concetto freudiano di elaborazione del lutto, per suggerire un altro modo di procedere, ispirato dal commento dello scrittore giapponese Kenzaburo Oe, che introduce a una familiarità rinnovata con quelle «figure eburnee che ci

circondano... ». Metafora o presenze evocate, chi può dirlo? Un esempio fra gli altri possibili di questa ricerca confusa dei nostri contemporanei. Lo psicanalista e il sacerdote, così come l'abbiamo evocato a partire dal saggio di Christian Biot, s'incontrano almeno su un punto: il primo obiettivo è il lutto dei superstiti. Si apre una tappa, un gradino nella scalata della riscoperta della morte: dopo aver preso in esame con compassione, negli anni Sessanta e Settanta, l'ultimo percorso degli agonizzanti, è forte per alcuni la tentazione di esplorare quella *life after life* che il « dottor » Moody ha rivelato nel 1976 al pubblico americano — tentazione a cui, come sappiamo, ha ceduto la dottoressa Kubler Ross alla fine della sua carriera e che Louis-Vincent Thomas, con riserbo e rigore, prendeva sul serio nei suoi ultimi scritti. Eccoci dunque a un bivio, all'indomani della morte di Dio, divisi, se mi si permette una semplificazione, fra la semplice contemplazione delle immagini dell'obitorio, che ci vengono presentate a grandezza più che naturale dai pannelli fotografici di Andrès Serrano, e l'itinerario iniziatico a cui invita un creatore come Jean-Pierre Reynaud attraverso il candore immacolato, quasi chirurgico, delle mattonelle di ceramica che rivestono la sua dimora cenotafio, o attraverso le sue composizioni astratte, che propongono come unica traccia visibile alla memoria degli uomini il vaso di fiori feticcio, esibito da Berlino a Pechino in dimensioni gigantesche o riprodotto in Israele in centinaia di esemplari. Ma molti restano scettici sul messaggio (o sul segreto) trasmesso dal vaso di fiori.

Sono necessari al pensiero comune (cosa peraltro non semplice) supporti più spettacolari (non osiamo dire più vivi) alla sua meditazione sui fini ultimi. Vent'anni or sono, potevamo abbozzare una conclusione in termini di declino delle forme civili di celebrazione della morte. Il ritorno lancinante della memoria delle grandi ecatombi della prima metà del secolo, che abbiamo già rilevato, suscita intorno alla Shoah delle iniziative ufficiali in forma di memoriali, a New York e in Israele: e Berlino s'interroga sull'utilizzazione più appropriata della vasta spianata che è stata riservata a questo scopo nel centro della città, incerta fra diverse forme di pedagogia a uso delle nuove generazioni.

L'esempio più singolare che mi sia rimasto impresso di

questa riattivazione è indubbiamente l'attuale politica ungherese della « risepoltura » delle vittime, individuali o collettive, degli episodi di una storia tragica. Ieri si sarebbe detto che in questo paese è in corso una « riabilitazione », ma il termine oggi è storicamente connotato in modo negativo. E, di fatto, il simposio che si è tenuto a Budapest nel 1995 ha analizzato le modalità di una pratica collettiva che concede solennemente alle vittime non soltanto un cerimoniale commemorativo, ma anche un nuovo sepolcro. Ripercorriamo la sua evoluzione a partire dal 1989, che ha visto celebrare i martiri della rivoluzione del 1956 fatti giustiziare dal regime di Kàdàr, seguiti, dal 1989 al 1991, quando era al potere la coalizione conservatrice, dai morti per motivi politici legati al regime di Rakosi e di Kàdàr, ossia tra il 1948 e il 1989, come il cardinale Mindszenty morto in esilio, ma anche, fra il 1991 e il 1994, risalendo nel tempo, dai morti per motivi politici legati al regime di Horthy (1919-44) e alla seconda guerra mondiale, personalità o gruppi disparati poiché fra loro si contano resistenti anticomunisti, vittime dei combattimenti del 1945 contro l'armata rossa, ma anche... lo stesso reggente Horthy, morto in esilio in Portogallo, sepolto una seconda volta con la moglie e il figlio! Sorprendente viaggio a ritroso nel tempo, di cui i ricercatori ci dicono che riprende un'antica tradizione magiara, ricordando che lo stesso onore era stato riservato tra il 1870 e gli anni intorno al 1900 al conte Batthyany e a Kossuth, eroi del 1848, e persino al principe Rakoczy, eroe della lotta contro l'Austria nel XVIII secolo e che anche il regime comunista l'aveva concesso a Laszlo Rajk, Mihaly Karolyi... e Bela Bartók. Una ricerca sponsorizzata dall'alto nei cimiteri siberiani aveva lo scopo di riportare in patria le ossa del poeta Petofi, deportato dopo il 1848 nei « gulag » zaristi: è stata interrotta quando lo scheletro identificato attraverso il DNA si è rivelato essere di sesso femminile...

Questa tradizione nazionale è da considerarsi una curiosità nella sua volontà dichiarata di rito di conciliazione ambiguo e di comunione collettiva? I ricercatori ungheresi convengono che il pubblico delle diverse cerimonie svoltesi nel corso degli ultimi anni non è esattamente identico. Ma hanno mostrato un certo stupore quando ho negato che le spoglie del maresciallo Pétain fossero state traslate a Douaumont.

Se ho dedicato una certa attenzione a questo caso emblematico ancora isolato, è perché mi sembra che esso, che si esprima qui in termini di riconciliazione o altrove di pentimento, si situi in una corrente più larga, in cui la storia, la memoria, i grandi scomparsi, individuali o collettivi, tornano a ossessionare i vivi. Il che si accompagna, con tutta evidenza, a una personalizzazione delle poste in gioco. Con la morte di Stalin, o di Franco, avevamo avuto la sensazione che si fosse chiusa una pagina, quella del culto della personalità da una parte, e dell'eroicizzazione tradizionale dall'altra (di cui costituirebbero oggi un esempio le cerimonie riservate a Cuba al Che Guevara, ultimo eroe rappresentativo della Rivoluzione).

Ma che pensare dell'argomento di meditazione che ci ha fornito il presidente François Mitterrand, di quella morte da lui stesso preparata in termini di confidenze e volontarie indiscrezioni sul suo passato, e poi di quella lunga sequenza che è stato l'ultimo tragitto fino a un'agonia vissuta quasi in diretta dalla collettività nazionale, generatrice di un culto forse effimero?

I grandi di questo mondo, per funzioni o per vocazione, non sono i soli il cui destino ultimo ci ponga degli interrogativi. La nostra società dello spettacolo e della comunicazione promuove i suoi eroi postumi, che si chiamino Elvis Presley o Claude François, oggetti di un culto durevole tra un pubblico giovanile (anche se è destinato a invecchiare). L'ingiustizia della morte trova in un fatto di cronaca, tragico, l'occasione per dar vita a una reazione collettiva dall'ampiezza inaspettata, per poco che l'eroe — o l'eroina — possa coagulare sulla sua persona, per la sua posizione o la sua storia, un moto di compassione singolare. Pensiamo alla principessa Diana, la cui biografia, quali che fossero i suoi meriti, non richiedeva forse il movimento di beatificazione spontaneo e profano di cui è stata oggetto sulle due rive della Manica: « aveva, insieme al corpo di un'indossatrice, il cuore di Madre Teresa », scrive Gonzague Saint-Brice, un felice connubio (che cosa sarebbe accaduto nel caso inverso?). Che, unito alle circostanze della morte, le ha assicurato, da una parte e dall'altra della Manica, il cordoglio di una moltitudine di persone.

La cronaca delle grandi morti, amplificata dagli attuali

mezzi di comunicazione, ci invita forse a pensare, attraverso un ritorno ai secoli passati, che, quale che sia l'abisso delle differenze, da Bossuet in poi (e molto prima), un'immagine della buona o della bella morte seguiti a essere una delle molle più efficaci per suscitare l'emozione collettiva? Ma piuttosto che tornare alla banale constatazione del potere di fascinazione di quell'invariante che è la morte, conviene forse trame l'illustrazione, sotto nuovi aspetti, di quelle grandi ondate di disaffezione e di attrazione attraverso il tempo, che ne fa un riflesso privilegiato delle nostre paure e delle nostre speranze.

Questa non è una conclusione: la riservo, come ho detto, a una prossima edizione, forse tra vent'anni...

(1999)

BIBLIOGRAFIA

Fra il 1980, data a cui si ferma la bibliografia dell'edizione originale, e il 1999, la produzione sulla morte è stata caratterizzata da un forte dinamismo rispetto al periodo precedente. Come dire che la presente messa a punto non pretende affatto di essere esaustiva e riconosce il suo carattere di scelta selettiva: un po' più di 100 titoli potranno essere visti, a seconda dell'ottica sotto cui ci si porrà, come un voluminoso complemento alla bibliografia di base o come una scelta drastica rispetto all'abbondanza editoriale. Dopo i testi fondanti degli anni Settanta, è necessario segnalare alcune importanti sintesi e, soprattutto, studi scientifici monografici o su temi specifici. Là dove i modernisti avevano aperto la via, il testimone è stato raccolto in modo particolare dai medievalisti e, in misura più modesta, dagli specialisti dell'epoca contemporanea. Occorre sottolineare soprattutto la crescente importanza della riflessione filosofica e più ancora degli approcci dei sociologi, degli psicologi e degli analisti degli attuali fenomeni di società. E la letteratura di divulgazione dimostra la popolarizzazione del tema tra un pubblico allargato. Abbiamo ripreso, per desiderio di continuità, il criterio di presentazione insieme tematico e cronologico della bibliografia iniziale, limitando tuttavia le suddivisioni per evitare di spezzettare eccessivamente questo corpo ridotto. Gli studi che interessano più secoli sono indicati nel periodo che corrisponde al loro punto di partenza.

TESTI DI RIFERIMENTO GENERALE

Sintesi globali

Ph. Ariès, *Essais de mémoires. 1943-1983*, prefazione di

Roger Chartier, Paris 1993.

G. Balandier, *Le dèdale*, Paris 1994.

M. Balmory, *La divine origine*, Paris 1993.

P. Camporesi, *La carne impassibile*, Milano 1983.

J. Delumeau - Y. Lequin (a cura di), *Les malheurs du temps, histoire des fléaux et des calamités en France*, Paris 1987.

G. Fabre, *Epidémies et contagions. L'imaginaire du mal en Occident*, Paris 1998.

S. Gagnon, *Mourir hier et aujourd'hui*, Québec 1987.

C. Javeau, *Mourir*, Bruxelles 1988.

E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris 1992 [trad. it., *Dio, la morte e il tempo*, Milano 1996],

C. Milanesi, *Mort apparente, mort imparfaite*, Paris 1991.

M. Ragon, *L'espace de la mort*, Paris 1981 [trad. it., *Lo spazio della morte*, Napoli 1986].

L.-V. Thomas, *La mort*, Paris 1988.

Id., *La mort en question, traces de mort, mort de traces*, Paris 1991.

Ici., *Mélanges thanatiques*, Paris 1994.

M. Vovelle, *L'heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris 1993.

L'immaginario e le rappresentazioni

P. Baudry, *Le corps extrême*, Paris 1991.

G. Ernst (a cura di), *La mort dans le texte* (Simposio di Cerisy), Lyon 1988.

M. Hulin, *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris 1985.

H.-P. Jeudy, *Le corps comme œuvre d'art*, Paris 1998.

G. e T. Morgan, *The Devil, a Visual Guide to the Demonic, Evil, Scurrilous and Bad*, San Francisco 1996.

A. Paravicini-Bagliani, *Il corpo del Papa*, Torino 1994.

A. Petrucci, *Le scritture ultime, ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino 1995.

L.-V. Thomas, *Le sacré et la mort*, in J. Ries (a cura di), *Traité d'anthropologie du sacré*, Paris 1992.

P. Virgilio, *Esthétique de la disparition*, Paris 1980.

Approcci antropologici

P. Baudry, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris 1999.

J. Chiffolleau - A. Paravicini-Bagliani (a cura di), *Le cadavre. Anthropologie, archéologie, imaginaire social* (Atti del simposio di Lione 1996), Lausanne 1998.

J.-H. Dechaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris 1997.

R. Guidieri, *La route des morts*, Paris 1980 [trad. it., *Il cammino dei morti*, Milano 1988].

D. Jacques-Jouvenot, *Choix du successeur et transmission patrimoniale*, Paris 1997.

C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris 1984 [trad. it., *Parole date*, Torino 1992].

J.-P. Mohen, *Les rites de l'au-delà*, Paris 1995.

M. Peruchon (a cura di), *Rites de vie, rites de mort*, Paris 1997.

D. Prigent - J.-Y. Hunot, *La mort: voyage au pays des vivants. Pratiques funéraires en Anjou*, Angers 1996.

B. Py, *La mort et le droit*, Paris 1997.

C. Rivière, *Les rites profanes*, Paris 1995.

Id., *Socio-anthropologie des religions*, Paris 1997.

L.-V. Thomas, *Le cadavre.*, Bruxelles 1980.

Id., *La mort africaine*, Paris 1982.

MEDIOEVO

AA.VV., *La mort des grands*, in «Médiévales», n° 31, Paris 1996.

D. Alexandre-Bidon - C. Treffort, *A reveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon 1993.

E. Badone, *The appointed hour. Death, worldview and social change in Brittany*, Berkeley 1989.

J. Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^{ème}-XV^{ème} siècles)*, Roma 1993.

J.-L. Biget (a cura di), *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^{ème}-XV^{ème} siècles)* (Atti del simposio di Fanjeaux, luglio 1997), in «Cahiers de Fanjeaux», 1998.

P. Binski, *Médiéval Death. Ritual and Représentation*, London 1996.

C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve^{me}, *-XIII^{ème} siècles)*, Roma 1994.

C. Danniell, *Death and Burial in Médiéval England (1066-1550)*, York 1998.

J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^{ème}-XVIII^{ème} siècles)*, Paris 1983 [trad. it., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987].

Id., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989 [trad. it., *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992],

M. Fournie, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Paris 1997.

R.E. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France XV^{ème}-XVII^{ème} siècles*, Paris 1987.

M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci de la mort. Morts, rites et société au Moyen-Age*, Paris 1997.

J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 [trad. it., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982].

M.-T. Lortin, *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen-Age*, Paris 1981.

M.-C. Marandet, *Le souci de l'au-delà: la pratique testamentaire dans la région toulousaine (1300-1540)*, Perpignan 1998.

N. Nabert (a cura di), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen-Age*, Paris 1996.

V. Pasche, «Pour le salut de mon âme». *Les Lausannais face à la mort (XIV^{ème} siècle)*, Lausanne 1990.

C. Platt, *King Death. The Black Death and its aftermath in Late-Medieval England*, Southampton 1996.

N. Pollini, *La mort du prince. Rituels funéraires de la Maison de Savoie (1345-1451)*, Lausanne 1994.

E. Raunier, poi A. Lesort - H. Verlet, *Epitaphier du Vieux-Paris. Recueil des inscriptions funéraires (...) depuis le Moyen-Age jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle*, Paris 1890-1918, rist. 1974-1989.

J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994 [trad. it., *Spiriti e fantasmi nella*

società medievale, Roma-Bari 1995].

C. Treffort, *Traditions funéraires et monuments commémoratifs en Poi-tou-Charentes, de la préhistoire à nos jours*, La Rochelle 1997.

M. Vovelle, *Les âmes du Purgatoire ou le travail du deuil*, Paris 1996.

RINASCIMENTO

C. Desplat, *La vie, l'amour, la mort. Rites et coutumes, XV^{ème}-XVII^{ème} siècles*, Biarritz 1995.

R.E. Giesey, *Le roi ne mort jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris 1987.

IL SEICENTO

AA.VV., *Moines et moniales face à la mort* (Atti del simposio di Lille, ottobre 1992), Lille 1993.

R. Bertrand, *Les Provençaux et leurs morts*, Tesi di dottorato di Stato, Aix 1993.

A. Croix - F. Roudaut, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris 1984.

T.A. Kselman, *Death and the Afterlife in Modern France*, Princeton 1992.

J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris 1994.

XVIII SECOLO-RIVOLUZIONE

AA.VV., *La fin dernière, textes présentés par Robert Favre*, Paris 1984.

A. De Baecque, *La gloire et l'effroi. Sept morts sous la Terreur*, Paris 1997.

R.A. Etlin, *The Architecture of Death. The Transformation of the Cemetery in Eighteenth-Century Paris*, London 1984 e 1987.

M. Lasserre, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours. Le territoire des morts*, Paris 1997.

E. Liris - J.-M. Bizière, *La Révolution française et la mort* (Atti del simposio di Tolosa, 9-10 marzo 1989), Toulouse 1991.

J. MacManners, *Death and the Enlightenment. Changing attitudes to death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford 1981.

A. Vincent-Buffault, *Histoire des larmes, XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles*, Marseille 1986.

XIX SECOLO E PRIMA METÀ DEL XX

AA.VV., *L'image religieuse de la mort, 1890-1990: une métamorphose*, in «Les dossiers du C.R.E.O.», n° 26-27, Angers, marzo-settembre 1992.

J.-Ch. Jauffret, *La question du transfert des corps, 1915-1934*, in «Traces de 14-18» (Atti del simposio di Carcassonne), 1997.

J. Lalouette, *La libre-pensée en France, 1848-1940*, Paris 1997.

A. Le Normand-Romain, *Mémoire de marbre, la sculpture funéraire en France, 1804-1914*, Paris 1995.

A Stephani - R. Chameau - P. Chaunu, *Les ailes et le sablier* (il Père-La-chaise), Paris 1997.

ETÀ CONTEMPORANEA

Riflessioni generali

AA.VV., *La mort aujourd'hui*, in «Cahiers de Saint-Maximin», collegio di scambi contemporanei, Marseille 1982.

C. Allais, *La recherche sur les grandes maladies*, Paris 1981.

M. Augé (a cura di), *La mort, et moi et nous*, Paris 1995.

A. Barrau, *Quelle mort pour demain? Essai d'anthropologie prospective*, Paris 1992.

G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain*, London 1965; trad. franc., con prefazione di M. Vovelle, Paris 1995.

Comportamenti e rituali contemporanei della morte e del dopo

morte, il lutto

AA.VV., *Deuil d'enfants*, in «Revue du littoral», numero speciale, novembre 1995.

J. Allouch, *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris 1997.

M.-F. Bacque, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris 1997.

A. Barrau, *Mort à jouer. Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris 1994.

B. Beyem, *Mémoires d'entre-tombes*, Paris 1997.

C. Biot, *La célébration des funérailles, propositions et perspectives*, Paris 1994.

C. Biot - F. Guinaud - F. Hortala, *Mourir vivant*, Paris 1996.

P. Comillot - M. Hanus, *Parlons de la mort et du deuil*, Paris 1997.

L. Des Aulniers, *Itinérances de la maladie grave*, Paris 1997.

M. Hanus, *Les deuils dans la vie. Deuils et séparations chez l'adulte et chez l'enfant*, Paris 1994 e 1998.

C. Le Grand-Séville - M.-F. Morel - F. Zonabend (a cura di), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris 1998.

C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1985 [trad. it., *Il totemismo oggi*, Milano 1991].

C. Montandon-Binel - A. Montandon (a cura di), *Savoir mourir*, Paris 1993.

P. Williams, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et le morts chez les Manouches*, Paris 1993.

Il luogo dei morti

AA.VV., *L'architecture et la mort*, in « Monuments historiques », dicembre 1982-gennaio 1983.

AA.VV., *La sépulture*, in «Communio», 1995.

AA.VV., *Una arquitectura para la muerte* (Atti del Primo incontro internazionale sui cimiteri contemporanei), Sevilla 1993.

A. Barrau, *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetières*, Paris 1992.

P. Belhassen, *La crémation: le cadavre et la loi*, Paris 1997.

K.T. Jackson - C.J. Vergata, *Silent Cities. The évolution of the American Cemetery*, Princeton 1989.

M. Lasserre, *Villes et cimetières en France*, Paris 1997.

N. Leibowitz, *L'affaire de Carpentras. De la profanation à la machination*, Paris 1997.

M. Ragon, *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris 1981 [trad. it., *Lo spazio della morte*, Napoli 1986],

J.-D. Urbain, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris 1989.

M. Vovelle - R. Bertrand, *La ville des morts, essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris 1983.

INDICE DEL VOLUME

INTRODUZIONE. *La storia degli uomini nello specchio della morte*

Una storia verticale, **p. vii** - Una storia nella lunga durata, **p. x** - Il laboratorio dello storico, **p. xiii** - Letture della morte, **p. xxii** Come cambia l'immagine della morte?, **p. xxvi**

PARTE PRIMA. *Morire nel 1300: due modelli della morte nel cuore del Medioevo*

I. Equilibri e presenza della morte nel Medioevo
La morte quotidiana, **p. 7**

II. Un sistema della morte antichissimo
Sapere, agire, **p. 10** - I riti di passaggio, **p. 13** - I vivi e i morti, **p. 17** - La presenza dei doppi, **p. 22**

III. Mille anni di cristianesimo
I due aldilà, **p. 30** - Il terzo luogo, **p. 32** - La morte cristiana, **p. 37** - Un rituale complesso, **p. 40** - Il territorio dei morti, **p. 43** - I compiti dei vivi, **p. 48**

IV. I devianti: dai trovatori ai catari

PARTE SECONDA. *Il trionfo della morte*

V. Il tempo della peste
L'infelicità dei tempi, **p. 59** - La vita breve, **p. 67**

VI. La rivolta dei morti e il macabro
Il ritorno dell'Apocalisse, **p. 71** - L'avidità di vivere, **p. 74** - La fascinazione dei corpi, **p. 78** - L'irruzione del macabro, **p. 82** - L'invenzione della Morte, **p. 87**

VII. Il nuovo discorso cristiano sulla morte e sull'aldilà
Il tempo degli intercessori, p. 93 - Alla ricerca dell'aldilà, p. 96 - Un controllo che si riafferma, p. 101 - L'arte di morire, p. 104

VIII. Dalla morte alla tomba: l'inflazione dei gesti
La parata funebre, p. 113 - L'ufficio dei morti, p. 116 - L'ordine delle tombe, p. 119

IX. Le nuove strategie dell'aldilà L'investimento sul cielo, p. 130

PARTE TERZA. *Il Rinascimento, svolta o peripezia?*

X. Forze di vita e forze di morte nel cuore del Cinquecento
Il bel Cinquecento, p. 137 - I mali del secolo, p. 141

XI. Tre contestazioni della morte nel Cinquecento
Una contestazione popolare?, p. 149 - La revisione umanistica, p. 156 - Riformati contro cattolici: la posta del purgatorio, p. 162 - L'eternità alla stregua della vita, p. 166

XII. Una nuova sensibilità alla morte nell'età dell'Umanesimo
La gloria dei morti, p. 172 - Il gusto della vita, p. 177

XIII. Dalle opzioni alle pratiche. Cattolici e riformati: uno o due atteggiamenti davanti alla morte?
Scelte contraddittorie, p. 181 - La convergenza delle pratiche, p. 184

PARTE QUARTA. *Il grande cerimoniale della morte nell'età barocca (1580-1730)*

XIV. Il brivido del Barocco
La morte in faccia, p. 197 - La scena finale, p. 200 - La

fragilità delle cose, p. 203 - L'età delle vanità, p. 206

XV. La miseria del secolo

Le forze della morte, p. 214 - Modelli di crisi, p. 220 - I privilegi degli uomini, p. 224

XVI. Man bassa sulla morte

Un controllo della morte, p. 229 - Una battaglia incerta, p. 233 - I rimedi contrari, p. 238

XVII. La vita nel pensiero della morte

Morire ogni giorno, p. 243 - Una pedagogia della morte, p. 248

XVIII. Tra il cielo e l'inferno

L'istituzionalizzazione dell'aldilà, p. 254 - Il secolo del purgatorio, p. 260 - Una visione dolorista, p. 265

XIX. Il grande cerimoniale

La buona morte, p. 269 - La morte pubblica, p. 273 - Un'esemplarità visibile, p. 276 - L'istante fatale, p. 281

XX. Le nostre seconde vite

Le avventure del corpo, p. 285 - Le pompe barocche, p. 288 - Il lutto condiviso, p. 293 - Un'assicurazione sulla salvezza, p. 294 - L'invasione delle chiese, p. 297 - Il desiderio di durare, p. 301

XXI. Lo spirito che nega

PARTE QUINTA. *La morte in questione nel secolo dei Lumi*

XXII. La morte è cambiata?

Il trionfo della vita, p. 317 - La morte è cambiata, p. 321 - Un controllo fragile, p. 327

XXIII. La morte in questione: 1. La rotta delle Chiese

Una pastorale raggelata, p. 333 - Riflusso di un discorso, p. 336 - Gli interrogativi riformati, p. 338

XXIV.

La morte in questione: 2. Un altro discorso sulla morte 344

Non pensarci, p. 344 - Figure della vita, p. 347 - Una crociata multiforme, p. 351 - Le avventure di Dio, p. 353 - L'aldilà dei « philosophes », p. 358

XXV. La trasformazione delle pratiche

I radicamenti, p. 362 - Il silenzio dei gesti, p. 364 - La lezione delle immagini, p. 372 - Il linguaggio degli epitaffi, p. 375 - La memoria dei vivi, p. 378 - Sensibilità e paesaggi, p. 382

XXVI. Una nuova arte di morire?

Il rigetto della morte, p. 388 - Il diritto alle lacrime, p. 393 - Il vecchio e il nuovo, p. 396 - La morte dei ' p. 400

XXVII. Un diverso status dei morti

« Inchiodare i corpi », p. 403 - Un nuovo cerimoniale?, p. 407 - L'esilio dei morti, p. 410 - « Ci ritroveremo... », p. 416

XXVIII. I sonni della ragione

Le idee nere, p. 421 - Il male di vivere, p. 424 - Vertigine della morte, p. 426 - Il risveglio mistico, p. 431

XXIX. Dalla rivoluzione nella morte al ritorno all'ordine

La divisione laica, p. 437 - Ritorni all'ordine, p. 440 - Il sogno e l'utopia, p. 442

PARTE SESTA. *Certezze e inquietudini: la morte borghese nell'Ottocento*

XXX. La lotta contro la morte: una vittoria dell'Ottocento

La rivoluzione demografica, p. 453 - La violenza e la, malattia, p. 458 - La morte ineguale, p. 464 - L'offensiva medica, p. 469

XXXI. La fine di un monopolio

Le restaurazioni religiose, p. 475 - L'immaginazione

cattolica, p. 478 - La diversità protestante, p. 484

XXXII. L'ultimo compromesso: una religione popolare cristianizzata della morte

Una religione plastica, p. 490 - Un rituale normalizzato, p. 495 - Un giuoco sociale, p. 498 - Variazioni sul cimitero, p. 504 - Gli ostinati compromessi, p. 509

XXXIII. Dalle inquietudini alle certezze

Le due morti romantiche, p. 516 - Il gusto della morte, p. 521 - Mitologie romantiche, p. 524 - Il dibattito filosofico, p. 531 - Dal positivismo allo scientismo, p. 536

XXXIV. La cerchia familiare

La solitudine dei poveri, p. 543 - L'avvento della famiglia, p. 546 - Le pompe borghesi, p. 554 - La consuetudine e la moda, p. 558

XXXV. Dal cimitero al monumento

La città dei morti, p. 562 - Il paesaggio funerario, p. 567 - Un popolo di statue, p. 572 - Il monumento e la memoria, p. 575

XXXVI. Il rovescio della « Belle Epoque »

La morte dappertutto, p. 582 - Le scelte della Belle Epoque, p. 586 - Spiriti e fantasmi, p. 592

PARTE SETTIMA. *Morire oggi*

XXXVII. La vittoria e l'angoscia

Un modello rinnovato, p. 604 - La morbilità contemporanea, p. 609 - Invecchiare oggi, p. 613 - L'altra morte, p. 615

XXXVIII. All'insegna della « morte tabù »

Quale tabù?, p. 620 - Il modello americano, p. 624 - Allineamenti e resistenze, p. 628 - Invecchiare, morire, p.

XXXIX. La morte degli uomini e la morte di Dio

La morte civile, p. 638 - Figure della credenza, p. 641 -
Dalla parte delle Chiese: ricerche e certezze, p. 646

XL. Sussurri e grida

Violenze della morte, p. 655 - Da una guerra all'altra, p.
658 - Strategie dell'angoscia, p. 661

XLI. La riscoperta della morte

L'invenzione di un tema, p. 669 - La morte in tutti i suoi
stati, p. 674 - Addomesticare la morte?, p. 679 - Il ritorno della
paura, p. 680 - Un disagio nella civiltà, p. 684

Bibliografia

POSTFAZIONE. *La morte: quadro della situazione*

Bibliografia, p. 733